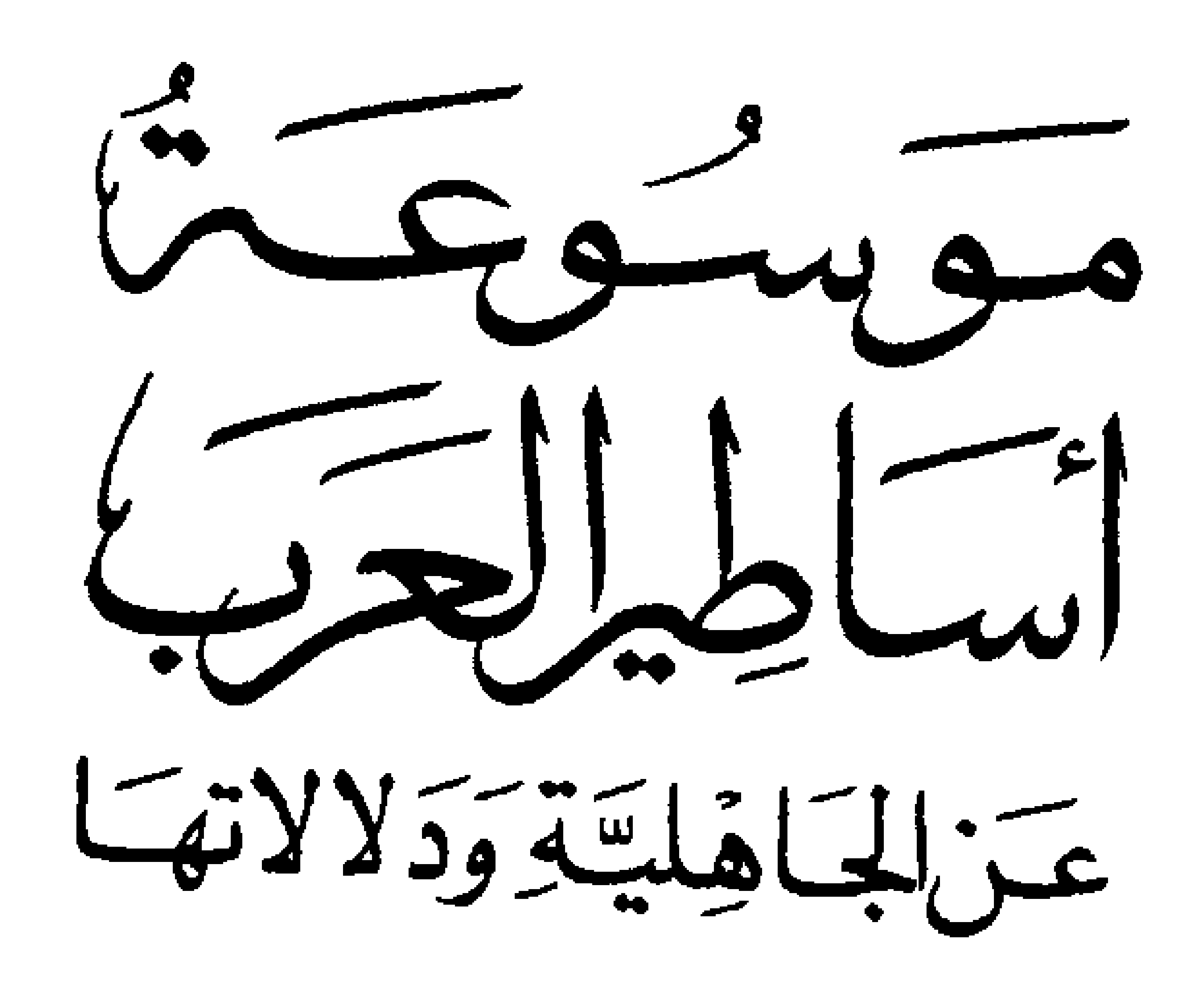
موسوعة أساطير العرب

د. محمد عجينة

2

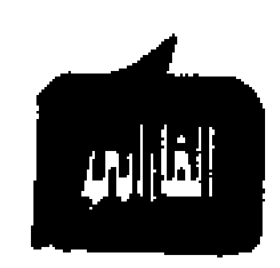


موسوعة
أساطير العرب
عن الجاهلية ودلالاتها



د. محمد عجينة

2





الكتاب: أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها / 2

المؤلف: د. محمد عجينة

الناشر: ـ العربية محمد علي الحامي للنشر والتوزيع
تونس ـ 3000 صفاقس ـ 40 شارع أبو القاسم الشابي
ـ دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان ـ
ص.ب: 3181 / 11 ـ ت: 305520

الطبعة الأولى 1994

تصميم الغلاف: نجاح طاهر

الفصل الخامس

أساطير الكائنات اللامرئية:

الجن والملائكة والغول والسعلاة

0.0 مقدمة

لئن كان العرب قبل الإسلام قد قدّسوا عناصر الطبيعة المنظورة كالحجارة أنصاباً وأوثاناً وبعض مظاهرها الأخرى مثل منابع المياه وبعض النيران والحيوان فإنهم قد قدّسوا أيضاً بعض العناصر التي تتصل بما وراء الطبيعة مثل الجن والملائكة، وكان الفضاء الذي يتحركون فيه عامراً بكائنات أسطورية مثل الغول والسعلاة وما إليها. ولا عجب في ذلك، فلا تكاد أمّة من الأمم تخلو من معتقدات تتعلق بكائنات خرافية أو عجيبة وهمية لا أصل لها في الواقع تُسقط من خلالها مخاوفها وأوهامها أو مطامعها وأحلامها[1] على بعض الجوانب من العالم الطبيعي التي ما تزال مناوئة للإنسان، خارجة عن نطاق سيطرته تُوهمه الأوهامَ وتخيل له الخيالاتِ.

فما هي صورة الجن والغيلان والسعالي والملائكة والشياطين ومميزات عالمهم في ما بلغنا عن العرب القدامى من أخبار وأشعار ذات صبغة أسطورية؟ وما هو موقعها في فضاء المكتوب الذي وصلتنا ضمنه في التراث العربي الإسلامي[2] وإلى أي مدى يمكن القول إنها تمثل إسقاطاً لعالمهم الواقعي بأبعادها النفسية والاجتماعية والثقافية؟ ثم ما علاقتها بالنظام الفكري والمعرفي ضمن ذلك التراث المكتوب على تنوعه وما هي مختلف الوظائف التي كانت لها ضمنه؟

(1) أساطير العالم، جـ 5 ـ السامية (بالإنكليزية) ـ عن سليم الحوت: في طريق الميثولوجيا عند العرب ص 352.

لكن الإجابة عن تلك الأسئلة تقتضي منا أن نعمد إلى القيام بعمليتين متكاملتين، إحداهما وصفية نحاول أن نتبين من ورائها تصورهم للجن والغول والسعلاة والملائكة وأن نستخلص منها صورة لعالم الجن وما يدخل تحت مصطلح «الأشخاص التي هي غير مرئية» ـ حسب تعبير المسعودي ـ مستعرضين مختلف القصص الأسطورية المصورة لذلك الفضاء الخيالي المجسمة له عبر ما بقي لنا عنه إما بطريقة غير مباشرة، من خلال ما نعثر عليه من اللمحات عن شياطين الأوثان والكهنة وأخبار الهواتف وتبشيرها بالبعثة في أسلوب يحمل أصداء بعيدة الغور للمعتقدات الجاهلية، وكانت ما تزال بنيتها الفكرية العميقة منوالاً يصدر عنه الأعراب في بدايات الإسلام قولاً وفعلاً، أو بطريقة مباشرة من خلال أساطير الخليقة وقصص الجن التي تتصل بالنبي سليمان وقد تكون أسهمت في تحديد فضاء «الخرافي» و«الأسطوري» وتقنينه وتنظيمه كما تراه أسفله.

ولئن كان العمل الوصفي ضرورة لا بد منها فإنه لا يستقيم ما لم يكن تحليلياً تأليفاً يتم فيه النظر إلى تلك المادة الأسطورية في سياقها المكتوب وتنزيلها في سياقها النشمي الاجتماعي الثقافي الأنثروبولوجي الذي نبعت منه وتم تقبلها فيه إذ ارتضتها المجموعة فتناقلتها وحفظتها، ذلك أن الاساطير كما سبق أن رأينا، أشكال رمزية جماعية قد تكون ضرباً من تأويل الواقع ولذلك فهي تشتمل على مستويات عديدة وقوانين Codes مختلفة وتستدعي تأويلها وفقاً لتلك المستويات وتلك السنن.

1.0 ـ الجن والغول والسعلاة والملائكة لغة.

1.1.0 الجن.

الجن في معاجم اللغة[3] خلاف الإنس وكل ما استتر عن الحواس من الملائكة والشياطين» بناء على أن مادة جنن تدل على الخفاء، والمعنى الجامع للكلمات المشتقة من جذر جنن هو الاخفاء ومن ذلك المجن والجنين والجنان. ولكن تصنيف معاجم اللغة قد تم كما هو معلوم في عهد متأخر نسبياً بعد «الكتب المفردة» وكتب الصفات التي تتناول مواضيع بأعيانها كما أنها تحمل سمة التاريخ وما طرأ على بعض العبارات من تطور ولذلك فهي لا

---

(2) في: كتب التفسير ومجاميع الأحاديث وقصص الأنبياء وفي الخطاب الأدبي والشعري وفي الموسوعات العلمية أو شبه العلمية (كتاب الحيوان ـ القزويني) والعامة (مروج الذهب ـ نهاية الأرب) في نطاق المكتوب. وقد سجل لنا الجاحظ بعض المزاعم الشعبية مما كان رائجاً لدى «العامة» والأعراب. انظر تفصيل ذلك أسفله.

(3) انظر الزبيدي: تاج العروس مادة جن في فصل الجيم من باب النون ص 164-167.

تغني عن الرجوع إلى كتب الأدب والموسوعات وما فيها من سياقات حية. والجان في العربية الحية البيضاء أو الحية الصغيرة[4] و«العرب تسمي كل حية شيطاناً. . . وقالت العرب ما هو إلاّ شيطان الحماطة ـ وهي شجرة التين الجبلي ـ ويقولون ما هو إلاّ شيطان يريدون القبح، وما هو إلا شيطان يريدون الفطنة وشدة العارضة»[5]. كما تدل الكلمة على معنى التكبر والنَّعَرة وإن وجود أسماء علّة مشتقة من المادة نفسها أو لها نفس المعنى مثل جني وجنية وشيطان الخضراء وشيطان الحماطة وشيطان الشعراء والشق، ويدخله القزويني ضمن طائفة من «المتشيطنة» هي العُدار والدهاب، ليدل على أن للكلمة جن وقرينتها شيطان مجالاً دلالياً قد طرأ عليه ما طرأ من التغير مما جعل بعضهم مثل ابن سينا يعرّفها تعريفاً اسمياً لا تعريفاً حقيقياً لا سيما وقد كانت في صميم جدال عقائدي حول حقيقة وجودها بين مؤمن بحقيقتها ومنكر لها، ومعتبر إياها شأن المسعودي تدخل في دائرة الممكن لا الممتنع ولا الواجب.

«وزعموا أن الجن حيوان ناري مشف الجرم من شأنه أن يتشكل بأشكال مختلفة. واختلف الناس في وجود الجن، فمنهم من ذهب إلى أن الجن والشياطين مردة الإنس وهم قوم من المعتزلة، ومنهم من ذهب إلى أن الله تعالى خلق الملائكة من نور النار وخلق الجن من لهبها والشياطين من دخانها وأن هذه الأنواع لا يراها الناظر، وأنها تتشكل بما شاءت من الأشكال فإذا تكاثفت صورتها يراها الناظر»[6].

وكان للجن عند الأعراب ـ على ما يذكر الجاحظ ـ مراتب تتدرج بحسب ما ينسبونه إليها من القوة والضعف. فقد ذكر صاحب الديك لصاحب الكلب في المناظرة التي جمعت بينهما قول ابن عباس: «السود من الكلاب الجن والبقع منها الحن». ثم صنف الجن إلى جِنّ وهم ضعفة الجن وجنّ وهم يتفاوتون قوة فمنهم الجني وفوقه الشيطان فالمارد فالعفريت فالعبقري[7].

(4) الدميري: حياة الحيوان الكبرى، ج 1، ص (183-184) وانظر الحية من فصل أساطير الحيوان.

(5) انظر الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 1، ص 300 و310، وج 6، ص 123، «ويسمون الحية إذا كانت داهية شيطاناً» قارن ذلك بمعاني الحية في الفصل الذي خصصه لها النويري: نهاية الأرب، ج10، ص 14-15.

(6) القزويني: عجائب المخلوقات، ص 387-388 وينسب هذا الكلام إلى ابن سينا في كتاب الحدود. انظر دائرة المعارف الإسلامية، ط 2، ج 1، ص 560، مقال «جن». وانظر الدميري: حياة الحيوان الكبرى، ج 1، ط مصر 1966، ص 257-273. وهي عنده «أجسام هوائية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة لها عقول وأفهام وقدرة على الأعمال الشاقة وهم خلاف الإنس» ص 257. وانظر: أبو البقاء الكفوي: الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية) ـ القسم الثاني ص 169-170.

(7) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 1، ص 291.

2.1.0 الغول والسعلاة:

والغول في مجرى الاستعمال اللغوي عند العرب «الداهية» ويُقالُ لقد غالته غول. ومنه غوائل الدهر. وقد قال الشاعر مستعيراً صورة الغول في وصف الحرب: [رجز]:

والحربُ غولٌ أو كشِبهِ الغُولِ ... تُزَفُّ بالراياتِ والطُّبولِ
تقلب للأوتارِ والذُّحولِ ... حِمْلاقَ عينٍ لَيسَ بالمكْحُولِ[8]

3.1.0 الملائكة:

أما كلمة «ملائكة» فيرى بعضهم أنها من أصل عربي وأن المفرد منها ملكٌ، ولكن لعل الصواب ما ذهب إليه الطبري في تفسيره إياه واعتباره أن الملك الرسالة كما في قول عدي بن زيد:

أَبلِغِ النُّعمَانَ عني مَأْلُكاً ... إنهُ قد طال حبسي وانتظاري[9]

هي جمع تكسير للكلمة السامية القديمة «مَلْأَكٌ»[10]. فمما يُروى عن أبي عبيدة معمر بن المثنى اللغوي المشهور أن رجلاً من عبد قيس مدح ملكاً فقال فيه:

فلستَ لإنسيٍّ ولكنْ لملأكٍ ... تَنَزَّلَ من جَوِّ السَّماءِ يَصوُبُ[11]

ونستنتج مما سبق أن كلمة جن ـ لغةً ـ كلمة جامعة ودليل لغوي له مدلولات متعددة فيمكن أن تشمل ما يفهم من «جن» و«غول» و«سعلاة» بل و«ملائكة» مما لا يقع عليه البصر. ولكن هذا لا ينبغي أن يحجب عن أعيننا ـ ونحن نُعَرِّفُ تصورات ومفاهيم لا حقائق وأعياناً ـ الوجهَ الزمانيَّ للمسألة أي ما قد يكون طرأ على معاني هذه المصطلحات من تغير عبر الزمان وفي مختلف السياقات ضمن المكتوب.

2.0 الاعتقاد في الجن والملائكة والغيلان والسعالي.

﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً ثُمَّ يَقُول للمَلائكةِ أَهَؤُلاء إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُون

---

(8) الحيوان: ج 6، ص 195-196.

(9) تفسير الطبري، ط بولاق، ج 1، ص 152، والنويري: نهاية الأرب، ج 15، ص 324، ويثبت ملاكاً لا مَلْأَكاً ومعناها عنده الرسالة.

(10) دائرة المعارف الإسلامية الطبعة الجديدة، ج 2، ص 11032، مقال غول 89 فهل تراها أخذت عن العبرية؟

(11) انظر اللسان مادة ملك، ج 12، ص 386. والفيروزابادي: القاموس المحيط، ج 3، ص 320-321.

﴿قالُوا سُبحانَكَ أنتَ وَليُّنا مِن دُونِهِم بَلْ كانُوا يعبُدُونَ الجِنّ أكثرُهُم بِهِ مُؤْمِنُون﴾

(سورة سبأ، الآيتان 40-41)

﴿وجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الجِنَّ﴾

(سورة الأنعام الآية 100)

إن من العرب من كان يؤمن بالله يجعل له شريكاً من الجن أو من الملائكة وكان يرى أنها بنات الله. فقد روي أن بني مُلَيح من خزاعة ـ وهم رهط طلحة الطلَحات[12] ـ كانوا يعبدون الجن وأنّ فيهم نزلت الآية ﴿إنَّ الذِينَ تدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ عِبَادٌ أمْثَالُكُمْ﴾[13] بل إن من الآيات ما يفيد أن العرب كانوا يعرفون الملائكة (ج مَلَك) بمعنى الرسول.

وفي رواية أن النبي أُنشد قولَ أمية بن أبي الصلت:

رَجُــلٌ وَثَــوْرٌ تَحْــتَ يُمْــنَى رِجْــلِهِ وَالـنَّسْرُ لـلأُخْــرَى وَلَـيْــثٌ مُــرْصَــدٌ[14]

فقال صدق. والمقصود من الرجل والثور والنسر «ملائكة العرش» مثلما يمكن أن نستفيد ذلك من رواية عن ابن عباس [15]. وسبق أن رأيناضمن أساطير الحيوان هذه الصور وأن أصحابها شفعاء عند الباري.

بل إن «الآية الشيطانية» حول اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى «تلك الغرانيق العلا وإن شفاعتهن لترجى»[16] ـ هي التي كثر بشأنها التنازع وتروي بعض المصادر أن إبليس قد ألقاها على لسان النبي محمد ـ لتنزِّل هذه الآلهةَ منزلة الملائكة وتجعلها إناثاً معبرة عن معتقدات العرب قبل الإسلام بشأنها وكانوا «يزعمون أن الملائكة بنات الله وأنه صاهر

---

(12) هو طليحة بن خويلد «وكان طليحة خطيباً وشاعراً وسجاعاً كاهناً ناسباً» تنبأ في خلافة أبي بكر في بني أسد بن خزيمة. ثم اسلم بعد ذلك. انظر كتاب الأصنام، ص 34. والجاحظ: البيان والتبيين ـ تحقيق عبد السلام هارون، ج 1، ص 359، ط 4. وتوفيق فهد: الكهانة عند العرب، ص 72. ودائرة المعارف الإسلامية، ج 4، ص 1717.

(13) انظر ابن الكلبي: كتاب الأصنام، ص 34.

(14) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 222، وج 7، ص 46 و245.

(15) انظر القزويني: عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، ص 90 ومزيداً من التفصيل عند تصنيف الملائكة أسفله.

(16) انظر النويري: نهاية الأرب، ج 16، ص 223-241.

الجن فولدت له». فمما يروى عن ابن عباس أن قريشاً كانت تقول: «سروات الجن بنات الرحمان»[17].

ومن العرب من عبد الجن وتَسمى بأسمائها مثل عمرو بن عبد الجن بن عائذ[18] وعمرو بن عبد الجن التنوخي[19].

ومنهم من كان يزعم أنه من نسلها مثل جرهم وبلقيس ملكة سبأ وذي القرنين[20] ومنهم من يزعم أنه قاتلها وقتلها شأن بني سهم المسمّين بـ «الغياطلة قتلة الجن»[21] بل لقد كانوا يحْذرون صيد بعض الحيوانات ليلاً لاعتقادهم أنها مراكب الجن وأن لها صلة بهم فإذا أصابتهم مصيبة اعتقدوا أنها منهم وكانوا يرون أن الطاعون إنما هو طعن الجن[22].

وهكذا يبدو أن كلمة «جن» تدل من ناحية على جنس يقابل الإنس كما أنها عبارة جامعة تشمل في آن واحد الملائكة والشياطين والغول والسعلاة من جهة أخرى.

---

(17) المقدسي: البدء والتاريخ ج 1، ص 171، قارن ذلك بما لدى النويري: نهاية الأرب، ج 16، ص 240. وانظر فقه اللغة لأبي منصور الثعالبي وله فصل «يجري مجرى خرافات العرب» ص 88 وآخر في ترتيب الجن، ص 154.

(18) أنظر ابن حزم: جمهرة أنساب العرب، ص 451.

(19) شاعر جاهلي قديم خلف على ملك جذيمة الأبرش وهو القائل الأبيات المشهورة التي يستشهد بها ابن الكلبي في كتاب الأصنام:

أما ودماء مائرات تخالها ... على قُلّةِ العُزّى أو النسر عَنْدَما
وما قدس الرهبان في كل هيكل ... أبيل الأبيليين عيسى بن مريم

انظر المرزباني: الموشح، ص 18.

(20) انظر الثعالبي: فقه اللغة، ص 88 ـ الملائكة في زعمهم بنات الله وجرهم نتاج ما بين الملائكة وبنات آدم والجاحظ: الحيوان، ج 1، ص 187.

وذلك أن ملكاً عصى الله... فاهبطه في صورة رجل تزوج أم جرهم فولدت جرهماً.

(21) الأزرقي: أخبار مكة، ج 2، ص 15-16.

(22) الجاحظ: الحيوان، ج 6، ص 218.

1 صورة الجن والغيلان والسعالي.

1.1 الجن والغيلان والسعالي عند الجاحظ.

قد يكون من باب المفارقة أن الجاحظ المعتزلي الذي يمثل قمة من قمم تراثنا العقلي هو الذي حفظ لنا قسطاً وافراً من تراثنا الأسطوري الخرافي لا سيما في رسالة التربيع والتدوير وما ضمَّنها من أسئلة طرحها على أحمد بن عبد الوهاب الكاتب وحرر جوابها، وفي موسوعته الضخمة كتاب الحيوان ضمن الفصل الذي خصصه لمذاهب الأعراب وشعرائهم في الجن عامة وما في أخبارهم من تزيُّد وكذب «ولولا العلم بالكلام وبما يجوز مما لا يجوز لكان في دون إطباقهم على هذه الأحاديث ما يغلط فيه العاقل»[1]. أما من أتى بعده فقد كان إلى حد ما عالة عليه مثل المسعودي ثم القزويني ثم الدميري وغيرهم مع اختلاف السياق التاريخي الحضاري والمقصد من التأليف والنظام الفكري المعرفي الذي يصدر عنه. ولذلك يمكن أن نعتمد مؤلفات الجاحظ لا من هذه الزاوية التوثيقية فحسب وإنما أيضاً من حيث هي خطاب مضاد للأسطورة أساسه الشك المنهجي والبحث عن الأسباب والمسببات.

ونبدأ بأشهر كائن خرافي وهو الغول الذي ما تزال أصداؤه في الثقافة الشعبية مثلما تصوَّره القدامى وصوروه. ويعرّفه الجاحظ لا على أنه من الحقائق الموجودة خارج الذهن، وإنما باعتباره حقيقة نفسية. وهو تصوّر تستمدُّه مستمد من خطاب يتألف من كلام الأعراب وأشعارهم.

1.1.1 أما الغول فهو «اسم لكل شيء من الجن يعرض للسُّفّار ويتلون في ضروب الصور والثياب ذكراً كان أو أنثى. إلاّ أن أكثر كلامهم على أنه أنثى».

وقال أبو المطراب عبيد بن أيوب العنبري[2]. [وافر]:

وَحَالَفْتُ الوُحُوشَ وحَالَفَتْني ... بِقُرْبِ عُهُودِهِنَّ وبِالبِعَادِ

وأمسَى الذِّئْبُ يَرْصُدُني مِخَشّاً ... لِخِفَّةِ ضَرْبَتِي وَلِضَعْفِ آدي

وغولا قفرةٍ ذَكَر وأُنْثَى ... كأنَّ عليهما قِطَعُ البِجَاد

(1) باب من ادعى من الأعراب والشعراء أنهم يرون الغيلان ويسمعون عزيف الجن ـ الحيوان، ج 6، ص 172-264، وباب الجد من أمر الجن: الحيوان، ج 6، ص 264، وما بعدها.

(2) شاعر من بني العنبر وكان يُخبر أنه يرافق الغول والسعلاة ويُبايت الذئاب والأفاعي ويؤاكل الظباء والوحش: الحيوان، ج 4، ص 482.

وقد قال كعب بن زهير في مدحيته الشهيرة للرسول يصف تلونها. [بسيط]:

فما تدوم على حالٍ تكونُ بها   كما تلَوَّنُ في أثوابها الغولُ

2.1.1 أما السعلاة فيعرفها بأنها «الواحدة من نساء الجن إذا لم تتغول لتفتن السُّفّار».

ويبدو شك الجاحظ في حقيقة ما يرويه الأعراب ويزعمونه أنهم «لم يُسلّطوا على الصحيح العقل، ولو كان ذلك إليهم لبدأوا بعلي بن أبي طالب وحمزة بن عبد المطلب وبأبي بكر وعمر في زمانهم وبغيلان والحسن في دهرهما وبواصل وعمرو في أيامهما»[3]. ثم يذكر أنها تستعمل نعتاً للمرأة على وجه المجاز لا على معنى الحقيقة إذا كانت حديدة الطرْف والذهن سريعة الحركة ممشوقة القوام مستشهداً على ذلك بقول الأعشى. [خفيف]:

ورجالٍ قتلَى بجنبَيْ أريك   ونساءٍ كأنهنّ السعالي[4]

وتستوي السعلاة والغول عند معظم اللغويين إلا أن عبيداً بن أيوب العنبري قد فرق بين الغول والسعلاة إذ يقول: [طويل]:

وساخرةٍ مني ولو أن عينها   رأت ما ألاقيه من الهول جُنَّتِ
أزلّ وسعلاة وغول بقفرة   إذا الليل وَارَى الجنّ فيه أرنَّتِ

وتتسم الغول في مزاعم العامة التي جمعها الجاحظ بجملة من الخصائص تميزها عن الإنس وتجعلها مباينة لهم. فعيناها مشقوقتان بالطول لا بالعرض أما رجلاها فرجلا حمار وقد تتصور للسابلة إذا توحدوا في الفيافي والقفار في أحسن صورة فتستهويهم وتضلهم. وقد توقد لهم ناراً بالليل للعبث بهم هي التي يسميها العرب نار الغيلان والسعالي. فقد روي عن الخليل بن أحمد أن اعرابياً أنشده في وصف الغول: [طويل]:

وَحافِرُ العِيْرِ في ساقٍ خَدَلَّجَةٍ   وَجَفْنُ عَينٍ خِلَافُ الإنسِ في الطولِ

(3) عن الحيوان، ج 6، ص 159-160، والمقصود بهما واصل بن عطاء والحسن البصري وعمرو بن عبيد وهم من رؤوس المعتزلة (انظر ترجمة عبيد في كتاب الحيوان، ج 1، ص 337). أما غيلان فهو غيلان بن مسلم الدمشقي أبو مروان (ترجمته في كتاب الحيوان، ج 2، ص 75، «ولم يتكلم أحد قبله في القدر ودعا إليه إلا معبد الجهمي (ابن قتيبة: المعارف ص 212)، وفي تلون الغول يقول عباس بن مرداس السلمي:

أصَابَتِ العامَ رَعْلاً غولُ قومِهم   وسْطَ البُيوتِ ولونُ الغُولِ ألوانُ

كتاب الحيوان، ج 6، ص 161.

(4) الجاحظ: الحيوان، ج 6، ص 161-162.

وقال أبو المطراب عبيد بن أيوب العنبري: [طويل]:

«فلله دَرُّ الغولِ أيّ رفيقةٍ لصاحِب قفْرٍ خائِفٍ مُتَقَتِّرِ(*)
أرنَّتْ بِلَحْنٍ بعد لحنٍ و أوقدت حَوَالَيَّ نيراناً تبُوخُ وتَزْهَرُ»(5)

ويؤكد الجاحظ أن ما استعرضنا من تلك التصورات ينتمي إلى مجال ثقافي بعينه هو ثقافة العامة والبدو من الأعراب لأن: «العامة تزعم أن شق عين الشيطان بالطول وما أظنهم أخذوا هذين المعنيين إلا عن الأعراب»(6). «وتزعم العامة أن الله تعالى قد ملّك الجن والشياطين والعُمّار والغيلان أن يتحولوا في أي صورة شاءوا إلا "الغول. فإنها تتحول في جميع صوره المرأة ولباسها إلا رجليها فلا بد من أن تكونا رجلي حمار»(7). «... إنّ الأعراب والعامة تزعم أن الغول إذا ضربت ضربة ماتت إلاّ أن يعيد عليها الضارب قبل أن تقضي ضربة أخرى فإنه إن فعل ذلك لم تمت وقال شاعرهم:

فثنيت والمقدار يحرُسُ أهلهُ فلَيْتَ يَميني قَبْلَ ذلك شُلت(8)».

ومما ذكر فيه الغيلان قوله مفتخراً بنفسه:

تَقولُ وقد ألممْتُ بالانس لمةً مخضبةُ الأطرافِ خُرْس الخلاخلِ(*)
أهذا خليلُ الغولِ والذئب والذي يَهيمُ بربّات الحِجَالِ الكَوَاهِلِ
رأت خَلَقَ الأدراس أشعثَ شاحباً على الجدب بساماً كريمَ الشمائلِ
تعوَّدَ من آبائه فتكاتِهمْ وإطعامَهم في كل غبراءَ شامِلِ
إذا صادَ صيداً لفّه بضرامةٍ وَشيكاً ولم يُنْظِرْ لنصب المَرَاجِلِ
ونَهساً كنَهْسِ الصقرِ ثُمَّ مِراسُهُ بكفيه رأسَ الشَّيخةِ المتمايِلِ
فلم يَسْحَب المنديلَ بين جماعةٍ ولا فارِداً مُذْ صاحَ بين القوابِلِ

(*) متقتر: متنح عن الناس. كتاب الحيوان الجزء الرابع ص 486 (المأبوس المذلل الممهد والمدعثر الموطوء).

(5) الجاحظ: الحيوان، ج 6، ص 165.

(6) الجاحظ: الحيوان، ج 6، ص 214. وابن قتيبة: الشعر والشعراء، ط ليدن، ص 493.

(7) الجاحظ: الحيوان، ج 6، ص 220، انظر مقال «غول» في دائرة المعارف الإسلامية، ج 2، ص 1103-1104، د. ب. ماك دونالد ـ شارل بلاّ.

(8) المصدر السابق، ص 233-234.

(*) «خُرس الخلاخل» كناية عن امتلاء الساق: الحجال ج حجلة وهي بيت كالقبة يستر بالثياب ويكون له أزرار. والكواهل جمع كاهلة. مَرَسَ = مسح. الشيخة: نبتة بيضاء.

ومن بحث الجاحظ عن تعليل أصل تصور العامة والأعراب لتشكل الغول الأشكال المختلفة نستنتج أن للجاحظ موقفين اثنين مختلفين:

ـ أحدهما من الغول والسعلاة والجن بالمعنى الذي كانت تؤمن به الأعراب وهو الوارد في أخبارهم وأشعارهم كالتي استشهدنا بها عنه لأبي المطراب أيوب العنبري. وهو يضمنها كتاب الحيوان عابثاً لاعباً ترويحاً على القارىء من نصب القراءة وتنشيطاً لهمته وشحذاً لذهنه على المضي فيها.

ـ الثاني من الجن والملائكة وإبليس بالمعنى الوارد «في الخبر» أو «في الأثر». ومنه قوله: «وإنما قاسوا تصور الجن على تصور جبريل عليه السلام في صورة دحية بن خليفة الكلبي وعلى تصور الملائكة... في صورة الآدميين وعلى ما جاء في الأثر من تصور إبليس في صورة سراقة بن مالك بن خعشم...»

أو قوله «وقد جاء في الخبر أن من الملائكة من هو في صورة الرجال ومنهم من هو في صورة الثيران ومنهم من هو في صورة النسور... ويدل على ذلك تصديق النبي صلى الله عليه وسلم لأميّة بن أبي الصلت حين أنشد:

رجُلٌ وثَوْرٌ تحتَ رِجْلِ يمينِهِ والنَّسْرُ للأُخْرَى وليْثٌ مُرْصَدُ

قالوا: فإذ قد استقام أن تختلف صورهم وأخلاط أبدانهم وتتفق عقولهم وبيانهم واستطاعتهم جاز أيضاً أن يكون إبليس والشيطان والغول أن يتبدلوا في الصور من غير أن يتبدلوا في العقل والبيان والاستطاعة»[9].

إن المسافة ما بين الموقف الأول (من الغيلان والسعالي والجن على مذهب الأعراب) والموقف الثاني (من الجن والملائكة وإبليس وجبريل في خطاب الجد، في الخبر والأثر) هي المسافة التي تفصل بين الأسطورة والخرافة أي بين الأعراب المؤمنين بأساطيرهم والجاحظ يأخذها مأخذ الهزل والخرافة. ولا أساطير إلا أساطير الآخرين!..

2.1 ـ الجن والغيلان والسعالي عند المسعودي.

أما المسعودي الشيعي الإمامي فقد أورد في «مروج الذهب» فصلين، عنوان أحدهما «في ذكر أقاويل العرب في الغيلان والتغول وما لحق بهذا الباب». وعنوان الثاني «في ذكر قول

(9) الجاحظ: الحيوان، ج 6، ص 221-222.

العرب في الهواتف والجان». كما خصص بعض الفصول في أخبار الزمان لسرد أخبار أسطورية عن بداية الخليقة وعن أمم من الجن كانت تعمر الأرض قبل خلق آدم[10].

ووجود فصلين أحدهما للغيلان والآخر للجن عند المسعودي ـ وهو أمر يذكرنا بتقسيم الجاحظ حديثه عن الجن إلى مجالين أحدهما يدخل في باب الهزل والآخر في باب الجد كما رأينا أعلاه ـ دليل على وجاهة ما ذهبنا إليه من استقطاب ثنائي أول أحد طرفيه الغول والسعلاة وقد أصبح من «الأقاويل» والخرافات في ثقافة «المثقفين» إلا أنه كان من الحقائق عند العامة والأعراب وفي ما يمكن أن نطلق عليه اسم «الثقافة الشعبية» والثاني من «الأقوال» لأنه يشغل ـ على الأقل بالنسبة إلى بعض الأطراف ـ حيّزاً من الحقيقة إن لم يكن الحقيقة.

ويطالع القارىء أخبار الغيلان في مؤلفات المسعودي ـ وهي عنده بمنزلة «الأقاويل» و«الأخبار الظريفة» ـ فتتراءى أمامه أصداء من كلام الجاحظ في كتاب الحيوان وجمل بحالها سواء في وصف الغول والسعلاة أو في تعليل توهم العرب سماع هواتف الجن واعتراضها إياهم. إلاّ أن المسعودي يضيف معلومات أخرى عن «الغيلان والشياطين والمردة والجن والقطرب والعدار» ويصفها موردا عن «أهل الشرائع» قصة خلق الجان كما وردت في بعض الأساطير الوافدة على العرب من مجالات حضارية مجاورة ـ محترزاً على ذلك بقوله: «وإن كان ما ذكره أهل الشرع مما وصفنا ممكناً غير ممتنع ولا واجب وإن كان أكثر أهل النظر والبحث والمستعملين لقضية العقل والفحص يمتنعون مما ذكرنا ويأبون ما وصفنا». ويحدثنا المسعودي في نص له آخر طريف عن ضروب أخرى من الجن فيصنفها ويوزعها بحسب ما يحتله كل منهم من فضاء معتمداً في ذلك على «أهل الشرائع وأصحاب التواريخ» مثل وهب بن منبه وابن إسحاق مساعداً إيّانا على معرفة فضاءات أسطورية أخرى وتقصّي مختلف المصادر الثقافية التي عنها يمتح ويصدر.

«إن الله تعالى خلق الجان من نار السموم وخلق منه زوجته كما خلق حواء وآدم وإن الجان غشيها فحملت منه وإنها باضت إحدى وثلاثين بيضة وإن بيضة من ذلك البيض تفلقت عن قطربة وهي أم القطارب.

---

(10) مروج الذهب الباب التاسع والأربعون، ج 2، ص 289-294. والباب الخمسون، ص 295 ـ وما بعدها ط باربيه دي مينار. بلاّ ـ بيروت.

وانظر أيضاً «أخبار الزمان ومن أباده الحدثان وعجائب البلدان والغامر بالماء والعمران» بعض الفصول القصيرة من ص 2 إلى ص 35 (ذكر الأمم المخلوقات قبل آدم ـ ذكر الجن وأجناسهم وقبائلهم).

وإنّ القطرب على صورة الهرة.

وإنّ الأباليس من بيضة أخرى منهم الحارث أبو مرة وإنّ مسكنهم البحور.

وإنّ المردة من بيضة أخرى مسكنهم جزائر البحر.

وإن الغيلان من بيضة أخرى مسكنهم الخرابات والفلوات. وإن السعالي من بيضة أخرى مسكنها الجبال. وإن الوساويس من بيضة أخرى سكنوا الهواء في صورة الحيات ذوات الأجنحة يطيرون هناك. وإن من بيضة أخرى الدواسق. وإن من بيضة أخرى الحماميص»[11].

ثم نراه يجتهد في تفسير تلك الظواهر تفسيرات شتى. ونشعر بـ «التباعد» ما بين ما يسرده المسعودي على أنه خبر وبين ما يرى وما يعتقد.

ثم يسوق المسعودي تعليلات شتى لتفسير تلك «الأشخاص التي هي غير مرئية»:

ـ منها ما هو نفسي: «إنها كانت تتراءى لهم في الليالي وأوقات الخلوات فيتوهمون أنها منهم فيتبعونها فتزيلهم عن الطريق الذي هم عليه وتتيههم، وكان ذلك قد اشتهر عندهم وعرفوه فلم يكونوا يزولون عما هم عليه من القصد. فإذا صيح بها على ما وصفنا شردت عنهم في بطون الأودية ورؤوس الجبال»[12].

ـ ومنها ما هو على مذاهب «المتفلسفين القائلين بالطبيعة في عالم الكون والفساد». وقد حكي عن بعض المتفلسفين أن الغول حيوان شاذ من أجناس الحيوان مشوه لم تحكمه الطبيعة فلما خرج منفرداً في هيئته ونفسه توحش من مسكنه وطلب القفار.

ـ ثم يسوق تفسيراً ثالثاً أساسه القول بتأثير الكواكب ومذهب طائفة من الهند وكانت تقول إن بعض الكواكب تحدث عند طلوعها تأثيرات في عالم الكون «مثل كلب الجبار» وهي الشعرى العبور وأنه كوكب يحدث داء في الكلاب و«سهيل» في الجمال و«الذئب» في الذئبة و«حامل رأس الغول» ويحدث عند طلوعه في زعمهم تماثيل وأشخاصاً تظهر في الصحارى وغيرها من العامر والخراب فتسميه عوام الناس غولاً»[13].

إذن فصورة الغول والسعلاة عند المسعودي وما اعتمده من المصادر في تصويرها هي

(11) المسعودي: مروج الذهب، ج 2، ص 292-294.

(12) المرجع السابق، ص 290-291.

(13) المسعودي: مروج الذهب، ج 2، ص 290-291.

تلك التي رأينا عند الجاحظ ـ أي ضمن أخبار الأعراب وأشعارهم ـ هي الغول كما صورها أبو البلاد/أبو الغول عبيد بن أيوب العنبري ـ أو تأبط شراً ـ برجليها التي تشبه رجلي العير وعينيها المشقوقتين بالطول واستحالتها وتشكلها لاختبال السابلة والعبث بهم[14].

3.1 ـ الجن والغيلان والسعالي عند القزويني

يفرد القزويني في موسوعته «عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات» باباً يخصصه لـ «النوع الثاني من الحيوان: الجن» ويعقد فصلاً لما يسميهم «المتشيطنة» ومنها الغول معتمداً في آن على الجاحظ والمسعودي، مميزاً بين الغول والسعلاة كما فعل الجاحظ على ما ذهب إليه الأعراب في أشعارهم. مثبتاً قصة ثابت بن جابر الفهمي المعروف بتأبط شراً وأنه لقي الغول وجرى بينهما ما جرى. والقصيدة المنسوبة إليه لا تختلف كبير اختلاف عن تلك التي تنسب إلى أبي البلاد الطهوي عبيد بن أيوب:

ألا من مُبلغٍ فتيانَ فَهْمٍ	بما لاقيتُ عند رحَى بِطَانِ
بأني قد لقيتُ الغولَ تهوي	بِسَهْبٍ كالصحيفةِ صَحْصَحَانِ
فقلتُ لها كِلانَا نِضْوُ أيْنٍ	أخو سفرٍ فخلِّي لي مكاني
فشدَّت شدةً نحوي فأهوَى	لها كَفِّيَ بمصقولٍ يمانِي
فأضربُها بلا دَهَشٍ فخرَّتْ	صريعاً لليدين وللجِران
فقالتْ عُدْ فقلتُ لها رويداً	مكانَكِ إنني ثَبْتُ الجَنانِ
فلم أنفكَّ متكئاً عليها	لأنظُرَ مصبِحاً ما ذا أتاني
إذا عينانِ في رأسٍ قبيحٍ	كرأسِ الهرِّ مشقوقِ اللسانِ
وساقِ مُخْدَجٍ وشواةِ كَلْبٍ	وثوبٍ من عَبَاءٍ أو شِنَانِ[15]

ويضيف إلى «المتشيطنة» نوعاً آخر هو العدار ـ وقد تقدم تعريفه عند المسعودي ـ و«الدلهاب» و«الشِقّ» ـ وهو شق إنسان أي نصف آدمي مشقوقاً بالطول ـ والدلهاب و«يوجد في جزائر البحار وهو على صورة إنسان راكب على نعامة يأكل لحوم الناس الذين يقذفهم

(14) انظر ديوان تأبط شراً وأخباره ـ جمع وتحقيق وشرح علي ذو الفقار ـ دار الغرب الإسلامي 1984/1404 ـ ولا سيما ص 222 وتداخل الروايات بين نسبة بعض هذه الأشعار إلى تأبط شراً أو إلى أبي/ابن البلاد الطهوي.

(15) وانظر القزويني: عجائب المخلوقات ص 391. الصَحْصَحَان ما استوى من الأرض ـ الجرَان: باطن العنق ـ المخدج: الناقص الخلق.

البحر». و«النسناس وزعموا أن النسناس مركّب من الشق والإنسان يظهر في أسفاره»[16].

وهكـذا نتبين من خـلال استعراضنـا لمختلف العناصر التي تـدخـل ضمن مـا يسمى بالكائنات اللامرئية، إننـا سواء نـظرنا في آثـار الجاحظ أو المسعـودي أو القزويني، أننـا إزاء فضاءين ثقافيين وضمن نوعـين من الخطاب، أمـا الفضاء الأول فهـو فضاء ثقـافة الأعـراب والعامة ويتنزل ضمنه خطاب الهزل، أما الفضاء الثاني فهو فضاء ثقافة «المثقفين» أو الخـاصة وفيـه يتنزل الجـد أو الخطاب الـديني. فلنتعرف الآن عـلى عالم الجن والغيـلان والسعـالي في الأساطير من خلال أخبار الأعراب وأشعارهم الموسومة في المصادر الإسلامية بسمة الخرافـة، وهل الخرافة كما رأينا في تحديد الأسطورة سوى أسطورة لم تعـد محل اعتقـاد، ثم لننظر بعـد ذلك إلى الجن والملائكة والشيطان في الأساطير الدينية وتُصنّف بطبيعة الحـال ضمن الخطاب المقدس وخطاب الحقيقة.

2 عـالم الجن والغيلان والسعـالي في الأساطـير من خلال أخبـار الأعراب وأشعارهم.

هل يمكن القول بوجود قـطيعة تـامة بـين تصور أعـراب الجاهليـة للجن بمعنى الكلمة الجامع الذي تدل عليه لغةً، وصورة الجن كما وصلتنا في المدونات الإسلاميـة؟ إن المعطيـات المتوفرة تشهد بعكس ذلك كما سنحاول أن نبينه. فلئن كان لنا دائماً ذلك المعنى الجامع الذي لكلمة جن وهو الاجتنان عن البصر فإننا نشهد في المقـابل ضرباً من التميز أو الاختصـاص وذلك على مستويين اثنين وفي دائرتين اثنتين كما استنتجناه آنفاً:

أولاً: بين عالم الجن والغيلان والسعالي من جهة وعالم الجن والشيـاطين والمـلائكة من جهة أخرى. أما العالم الأول فهو الذي تصوره لنا أخبار العرب القـدامى وأشعارهم ورأينـا بعضه عند الجاحظ والمسعودي في خطاب ينزله منزلة الخرافة، منزلة الأقاويل والكلام الـذي يستظرف إلا أنه لا يُحمل محمل الجد. أما العالم الثاني فيتقوّم من الجن والشياطـين والملائكـة مثلما يرد الحديث عنها في خطاب يجري مجرى الجد والحقيقة، ضمن كتب التـاريخ والتفسـير والعقائد وما إليها.

(16) القزويني: عجائب المخلوقات، ص 392-393.

وفي أخبـار الزمـان المنسوب للمسـعودي، ص 35، أن الهند والفـرس واليونـان تتحدث عن ولادات الجن وقبائلهم واسماء ملوكهم. انظر أيضاً جرجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية، عن السعلاة والغـول وأصل تلك المعتقدات وكيف أن الكلدان قلما كانت لهم عناية بأمثال ذلك. (عن محمود سليم الحوت، ص 230).

ثانياً: يتميز العالم الثاني نفسه بخلوّه من الغيلان والسعالي وقد انسحبت إلى مجال الخرافي ومزاعم العامة والأعراب وإلى فضاء «الثقافة الشفوية» الشعبية في الأغلب وينقسم إلى دائرتين اثنتين تجمع إحداهُما الملائكة وتجمع الثانيةُ الجن والشياطين وإبليس. هذه فضاؤها السماء وتلك فضاؤها الأرض. وتتولد عن هذا التقسيم مقابلات بين السماء والأرض والخير والشر وحركة صاعدة وأخرى نازلة تنضاف إليها جميع المعاني الرمزية الحافة بها والتي تدخل ضمن الرمزية الدينية والفلسفية والاسطورية.

ولا ينبغي أن تنسينا الأساطير الإسلامية عن الجن والشياطين والملائكة ـ كما قلناه في مقدمة هذا الفصل ـ الجانب التاريخي التطوري من المسألة، بل ينبغي لنا أن نقرأها قراءة أشبه بقراءة عالم الآثار المنقب في خبايا الأرض لطبقات من مصادر مختلفة أو من عهود مختلفة لمعرفة ما قد يكون منها امتداداً لتصورات الجاهليين أو لبنة من لبنات بناء «رؤية الكون» في ظل الإسلام، ونحن ننطلق مبدئياً من أنها لم تنبثق من عدم وإنما تشكلت في ظل شروطها التاريخية.

فلنمض في وصف عالم الجن بكائناته اللامرئية ومختلف أشكالها ومطاياها ومواطنها ولما يقوم ضمن ذلك العالم من علاقات بين الإنس والجن وما فيه من شياطين الأصنام وشياطين الشعراء حتى إذا فرغنا من استعراض تلك المادة الأسطورية ولا بد من الإلمام بالجزئيات منها أعدنا فيها النظر ضمن قراءة تأليفية ثانية تجمع وتوحّد وتقيّم مختلف شبكات الدلالات الرمزية والأسطورية الكامنة والتي لا تظهر من الجزء وإنما من إدراجه ضمن الكل.

1.2 أصناف الجن

لقد جاء في الآثار أنّ الجن أصناف: صنف على صور الحيات والعقارب وخشاش الأرض وصنف على صور كلاب سود وصنف ريح طيارة أو هفافة ذو أجنحة، وزاد بعضهم صنفاً آخر هم السعالي[17] وقال الزمخشري: «رأيت للأعاريب من الأعاجيب في باب الجن ما لا يوصف ويقولون: من الجن جنس صورته على نصف صورة الإنسان واسمه شق، وإنّه يعرض للمسافر إذا كان وحده وربما أهلكه»[18] وبعضهم يرتبونهم على مراتب فمنهم الجني مطلقاً «فإذا أرادوا أنه ممن سكن مع الناس قالوا عامر والجميع عُمّار وإن كان ممن يعرض

(17) الشبلي: آكام المرجان، ص 29، وأخبار الزمان المنسوب للمسعودي، ص 35.

(18) هو محمود بن عمر الخوارزمي الزمخشري من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والآداب توفي سنة 538.

للصبيان فهم أرواح وإن خبث أحدهم وتعرَّم فهو شيطان. فإذا زاد على ذلك فهو مارد... فإن زاد على ذلك في القوة فهو عفريت والجمع عفاريت... فإن طهر الجني ونظف ونقي وصار خيراً كله فهو مَلَكٌ»[19].

2.2. تصور الجن وتشكلهم

والجن يتصورون ويتشكلون في صور شتى هي صور الإنس والبهائم فيتصورون في صور الحيات والعقارب وفي صور الإبل والبقر والغنم والخيل والبغال والحمير وفي صور الطير وفي صور بني آدم[20].

1.2.2. الجن والحية

لعل الحية أن تكون الصورة الغالبة التي يبدو من خلالها الجن. فمما يروى أن رجلاً رأى جاناً ـ أي حية ـ في قعر بئر لا يستطيع الولوج منها فنزل على خطر شديد حتى أخرجها ثم أرسلها من يده فانسابت وغمض عينيه لكي لا يرى مدخلها كأنه يريد الإخلاص في التقرب إلى الجن. وذلك أن قَتْلَ الجان من الحيات عندهم عظيم كما قال الجاحظ. والأمثلة الدالة على ذلك عديدة منها ما يُرْوى عن أمية بن أبي الصلت وتعليم الحية/الجني إياه «باسمك أللهم». وكانوا يزعمون أنه كان مصحوباً. ومنها قصة عبيد بن الأبرص والشجاع/الحية التي اعترضته في صحبه وهو مسافر. وقد ظلت صورة الجن تتوحد بالحية في كثير من القصص والأساطير المتأخرة جمعها الشبلي في «آكام المرجان في عجائب وغرائب الجان».

1.1.2.2 عبيد بن الأبرص الشاعر و«الشجاع»

تتشابه أساطير اللقاء بين الإنس والجن في متاهات الصحراء لا سيما عندما يكون المرء منفرداً سواء في ظلمة الليل أو في الليلة الضحيانة أو في وضح النهار؛ ونستعرض منها أمثلة متنوعة بقدر المستطاع وهي قليل من كثير تزخر به كتب الأدب في نصوص تتشابه من حيث بنيتها. ووقد روي أن عبيد بن الأبرص خرج في ركب. فبينا هم يسيرون إذا بشجاع قد احترق جنباه من الرمضاء. فقال له بعض أصحابه دونك الشجاع يا عبيد فاقتله. قال عبيد

(19) الجاحظ: كتاب الحيوان: ج 6، ص 190-191، وقد اعتمد النص في كتاب الشبلي: آكام المرجان ص 18 وكتاب السيوطي: سقط المرجان ص 6.

(20) الشبلي: آكام المرجان، ص 30-31 ويذكر أن الشيطان أتى قريشاً في صورة بشر لما أرادوا الخروج إلى بدر.

هو إلى غير القتل أحوج. فأخذ إداوة من ماء فصبها عليه فانساب الشجاع ودخل في جحره وسار القوم فقضوا حوائجهم.

ثم أقبلوا حتى صاروا إلى ذلك الموضع الذي فيه الشجاع. قال: فتأخر عبيد لقضاء حوائجه فانفلت بكره وقيل بل حسر عليه. فسار القوم وبقي عبيد متحيراً فإذا بهاتف من عدوة الوادي وهو يقول: [رجز].

يا صاحبَ البَكْرِ المُضَلّ مَرْكَبُهْ ... دُونَكَ هذا البَكْرَ منّا فاركبهْ
ما دُونَهُ من ذي الرَّشَادِ تصحَبهْ ... وبكرك الآخر أيضاً تجْنُبُهْ
حتى إذا الليل تجلّ غيهبُهْ ... فَحُطَّ عنهُ رَحْلَهُ وسيّبُهْ
إذا بدا الصُّبْحُ ولاحَ كوكَبُهْ ... وقد حمِدْتَ عِنْدَ ذاكَ مُصْحَبُهْ

قال: فالتفت عبيد فإذا هو ببكره وبكر إلى جنبه فركبه حتى إذا صار إلى دار قومه أرسل البكر وأنشأ يقول: [بسيط]:

يا صاحبَ البَكْرِ قد أنْقَذْتَ مِنْ بَلَدٍ ... يَحَارُ في حَافتَيْهَا المُدْلِجُ الهَادِي
هلّا أبَنْتَ لنَا بالحق تعرفُهُ ... مَنْ ذا الذي جاد بالمعروفِ في الوادي
إرجع حَميداً فقد أبلغتَ مأمنَنَا ... بُورِكْتَ من ذي سَنَامٍ رَائِحٍ غَادِي

فأجابه هاتف يقول: [بسيط]:

أنا الشجاعُ الذي ألفيتَه رَمِضاً ... في رَمْلَةٍ ذاتِ دكْدَاكٍ وأعْقَادِ
فجُدتَ بالماءِ لما ضَنَّ حاملُهُ ... جوداً عليَّ ولم تبخَلْ بإنجَادِي
هَذَا جزاؤك مِنِّي لا أمُنُّ بِهِ ... فارجِعْ حَميداً رعاكَ اللهُ من غادي
الخيرُ يبقى وإن طالَ الزمانُ بِهِ ... والشرُّ أخبثُ ما أوعيْتَ من زادِ[1].

---

(1) جمهرة أشعار العرب، 21-22، ط الأميرية وانظر رواية عل لسان المتكلم في طبعة علي محمد البجاوي. انظر الرواية نفسها في: أخبار الزمان، ص 35-36، مع فارق طفيف يتمثل في وجود صراع بين حيتين وأن عبيداً قتل الحية السوداء وأن الهاتف هو البكر أي الجمل يتكلم وانظر نفس الرواية عن أبي عبيدة عند القزويني: عجائب المخلوقات ص 396. والشبلي: آكام المرجان في أحكام الجان ص 131 وانظر تحليل قصة عبيد والشجاع تحليلاً نفسانياً عند زيعور: الكرامة الصوفية، ص 275.

2.1.2.2 (م) أمية بن أبي الصلت والحية.

وشبيهة بها قصة أمية بـن أبي الصلت شاعر ثقيف وأحد دهاتها الذين كـانوا يـطمعون بالنبوة قبل البعثة وكان يزعم أنه «مصحوب». وهي أسـطورة تعليمية سبق لنـا استعراضهـا تعلم فيهـا من أحد الجن عبـارة سحريـة هي «باسمـك أللهم» جمع بهـا إبله بعد أن كـانت نفـرت. وهي العبـارة التي كـانت تفتتـح بهـا الـرسـائـل قبيـل الإسـلام في بعض العهــود والمواثيق[2].

2.1.2.2 عبيد بن الأبرص والحية والبكر / الجني.

ومن الصور الأخرى التي يتشكل فيها الجني، البكر وقصة عبيد بن الأبرص شاعر بني أسد التي سبق لنا استعراضها والتي تساق بمناسبة البيت الشهير: [بسيط]:

الخـيرُ يبـقَـى وإن طـالَ الـزمـانُ بِـهِ والشرُّ أخْـبَـثُ مـا أوعـيـتَ مِــنْ زادِ

وتفيد أن جنياً اعترضه في الصحراء في صورة حية وهو يشكو الظمأ فسقاه فجازاه على الإحسان إحساناً فأرسل إليه ببكر عاد به إلى بيته في وقت قصير. ويفهم من بعض الروايات أن ذلك البكر هو الهاتف صاحب الشعر المذكور وليس هذا بالأمر الغريب إذ سبق أن رأينـا ضمن رمزية الجمل أنه قرين للجن[3] وهي رمزيـة تؤكد متـين العلاقـة بين الشعـر وهواتف الجن.

3.1.2.2 العقارب والهوام والحشرات:

رأينا في أسطورة سابقة عن طواف الجان بـالكعبة أن أحـد بني سهم تعرض لـه وقتله فـدارت بينهم وبين الجن المـطالبين بثأرهم حرب ضروس لم يـدع فيها بنـو سهم «حيـة ولا عقرباً ولا حكاً ولا عضاية ولا خنفساً ولا شيئاً من الهوام يدب على وجه الأرض» حتى طلب الجن تدخل قريش والدعـوة إلى الصلح بين الـطرفين واستـوثق بعضهم من بعض[4] لذلـك يزعمون أن اسمهم «الغياطلة قتلة الجن».

---

(2) انظر أعلاه ص 32-34، والمسعودي: مروج الذهب، ط بيروت تحقيق شـارل بلاّ ج 1، ص 78، أمية بن أبي الصلت والحية. والدميري: حياة الحيوان الكبرى، ج 2، ضمن مادة غراب.

(3) في رواية المسعودي: أخبار الزمان، ص 35-36.

(4) انظر فصل أساطير الحيوان (الحية) والأزرقي: أخبار مكة ج 2، ص 15-16.

4.1.2.2 الثور والبقر والجن:

ربما كان القرنان الصلةَ الشكليةَ بين الجن والثور والبقر عامة وذلك في مجمل التراث الأسطوري الذي وصلنا عن الساميين ولا سيا عن الإله إيل ثور، وهو الذي يرمز فيه الثور إلى الفحولة والخصب والقوة والعظمة ويتصل من حيث رمزيته الدينية الأسطورية القديمة بالشمس والقمر معاً. وتبدو البقرة في بعض الروايات الأسطورية المبشرة بالبعثة المحمدية شيطاناً تهتف من داخله شياطين الأصنام داعية ـ يا للمفارقة ـ إلى نبذها واتباع هدى الدّين الجديد[5].

5.1.2.2 الكلب الأسود والجن:

يضطلع الكلب في الأحاديث التي تُروى عن ابن عباس ـ والكلاب السود الجن والبُقْعُ الجن ـ وفي قصة «هاروت وماروت» وفي رمزيته الأسطورية العالمية بدور الوسيط بين العالمين المنظور واللامنظور وبدور وسيلة العبور من عالم الأحياء إلى عالم الموتى والأرواح والجن. وبعض الروايات التي تحكي إسلام بعض الصحابة ـ والتي أعمل فيها المخيال الشعبي والضمير الجمعي عمله عند نقلها إلينا تجعل الكلب من الجن. وإليك هذه القصة الأسطورية البديعة عن إسلام عبدالله بن أبي ذباب وقصته مع صنم كان لقومه اسمه «فرّاض» وما جرى له من مغامرات عجيبة تصور لنا من خلال أحداثها وطقوسها وشخصياتها وما بينهم من العلاقات «مناخاً أسطورياً» جاهلياً.

عن قتادة عن عبدالله بن أبي ذباب(*) ـ أحد بني سعد العشيرة ـ أنه قال: «كنت مولعاً بالصيد وكان لنا صنم اسمه فرّاض، كنت كثيراً ما أذبح له، ولم أكن أتخذ جارحاً للصيد إلاّ رمي بآفة، فلما أدخل الحي صيداً حياً لأني كنت لا أدركه إلاّ وقد أشفى على الهلاك.

فلما طال بي ذلك أتيت فرّاضاً، فعترت له عتيرة ولطخته من دمها وقلت: [رجز].

فرّاض أشكو نَكَدَ الجوارحْ ... من طائر ذي مخلب وسابحْ
وأنتَ للأمرِ الشديدِ الفادحْ ... فَافْتَحْ فقدْ أسْهَلَتِ المفاتِحْ

---

(5) الشبلي: آكام المرجان، ص 162.

(*) يقال فيه أيضاً ذباب بدون كنية كما تقدم راجع النويري: نهاية الأرب، ج 18، ص 18، والإصابة في معرفة الصحابة، في «ذباب».

فأجابني مجيب من الصنم فقال: [رجز]

دونَـكَ كلبـاً جـارحـاً مبـاركَـاً أعِـدْ للوحشِ سـلاحـاً شـابِكَـاً

يفرِ حُزونَ الأرضِ والدّكادِكَا(*)

قال: فانقلبت إلى خبائي فوجدت به كلباً خلاسياً - والخُلاسي ما كانت أمه سوداء وأبوه أبيض أو العكس - بهياً عظيماً أهْرَتَ الشدقين شابك الأنياب شثن البراثن أشعر مهول المنظر، فصفرت به فأتاني، فلاذ بي وبصبص فسميته حياضاً، فاتخذت له مربطاً بإزاء فراشي وأكرمته.

ثم خرجت به إلى الصيد، فإذا هو أبصر بالصيد مني وكان لا يثبت له شيء من الوحش، فقلت فيه: [بسيط].

حيـاضُ إنـك مـأمـولٌ منـافعُـهُ وَقَـدْ جَعَلْتُـكَ مَـوْقُـوفـاً لِفَـرّاضِ

وكنت أعتر لفراض من صيده وأقري الضيف، فلم أزل به من أوسع العرب رَحْلاً وأكثرها ضيفاً إلى أن ظهر رسول الله صلى الله عليه وسلم، فنزل بي ضيفٌ كان زار رسول الله صلى الله عليه وسلم وسمع منه القرآن، فحدثني عنه، ورأيت حياضاً كأنه ينصت لحديثه.

ثم إني غدوت أقتنص بحياض، فجعل يجاذبني ويأبى أن يتبعني فأجذبه وأمسحه، إلى أن عنَّ لي تَوْلَبٌ - يعني جحشاً من حمير الوحش - قال: فأرسلته عليه فقصده، حتى إذا قلت قد أخذه حاد عنه، فساءني ذلك.

ثم أرسلته على رئل - يعني فرخ نعامة - فصنع مثل ذلك، ثم أرسلته على بقرة، ثم على خشف - والخشف ولد الظبي أول ما يولد أو أول مشيه -، كل ذلك لا يأتي بخير، فقلت: [طويل].

ألا مـا بِـحيَّـاضٍ يحيـدُ كـأنَّمَـا رأى الصيد ممنوعـاً بـزُرق اللَّهـاذِمِ(**).

قال: فأجابني هاتف لا أراه:

(*) الدكادك ج دكدك وهو من الرمل ما تكبس بالأرض والتبد بها. شابك أي ناشب (عن النويري في الحاشية أسفل النص). وكذا بقية الشروح.

(**) اللهذم القاطع من الأسنة. والساجور خشبة تعلق في عنق الكلب. (حاشية نص محقق نهاية الأرب).

يُجِيدُ لِأمْرٍ لَوْ بَدَا لَكَ عَيْنُهُ لَكُنْتَ صَفوحاً عاذلاً غَيْرَ لائمِ

قال فأخذت الكلب وانكفأت راجعاً، فإذا شخص إنسان عظيم الخلق، قد ركب حماراً وحشياً، فتربع على ظهره وهو يساير شخصاً مثله راكباً على قرهب، وخلفهما عبد أسود يقود كلباً عظيماً بساجور فأشار أحد الراكبين إلى حياض وأنشد: [رجز]

ويلك يا حياض لِمْ تصيدُ اخنس وجدْ عما حوته البيدُ
أَللَّهُ أعلى وَلَهُ التَّوْحيدُ وَعَبْدُهُ مُحَمَّدُ السَّديدُ
سُحقاً لفرّاضٍ وَمَا يَكيدُ قَدْ ظَلَّ لا يُبْدي ولا يُعيدُ

قال: فملئت رُعباً، وذلَّ الكلب فما يرفع رأساً.

وأتيت أهلي مغموماً كاسف البال فبت أتململ على فراشي، ثم خفت من آخر الليل فإذا نغمة ـ أي كلام خفي ـ، ففتحت عيني فرأيت الكلب الذي كان الأسود يقوده وإذا حياض يقول له أحسب صاحبي يقظان. قال فتناومت، ثم قصدني فتأملني ورجع إليه، فقال: قد نام، فلا عين ولا سمع.

قال: أرأيت العفريتين وسمعت ما قالا؟

قال حياض: نعم.

قال: إنهما قد أسلما واتبعا محمداً وقد سلطا على شياطين الأوثان فما يتركان لوثن شيطاناً وقد عذباني عذاباً شديداً وأخذا عليّ موثقاً ألا أقرب وثني، وأنا خارج إلى جزائر الهند، فما رأيك لنفسك؟

قال حياض: ما أمرُنا إلا واحد.

وذهبا فقمت أنظر فلا عين ولا أثر.

فلما أصبحتُ أخبرت قومي بما رأيت وسمعت وقلت لهم تخيروا من ينطلق معي إلى هذا النبي من حلمائكم وخطبائكم، فقالوا لي: أترغب عن دين آبائك؟

فقلت لهم: إذا كرهتم شيئاً كرهته، فما أنا إلا واحد منكم، ثم انسللت منهم فكسرت الصنم ثم قصدت المدينة فأتيتها ورسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب. فجلست بإزاء منبره فعقب خطبته بأن قال: «بإزاء منبري رجل من سعد العشيرة، قدم علينا راغباً في الإسلام، ولم يرني ولم أره إلا ساعتي هذه، ولم أكلمه ولم يكلمني قط. وسيخبرني خبراً عجيباً».

ونزل فصل ثم قال: «ادنُ يا أخا سعد العشيرة» فدنوت.

فقال: «أخبرنا عن حياض وفراض وما رأيت وسمعت».

قال: فقمت على قدمي وقصصت القصة والمسلمون يسمعون فسر النبي صلى الله عليه وسلم ودعاني إلى الإسلام وتلا عليّ القرآن فأسلمت. وقلت في ذلك: [طويل].

تبعتُ رسولَ الله إذ جاء بالهدى | وخلفت فرّاضاً بدار هَوَانِ
شَدَدْتُ عَلَيْهِ شَدَّةً فَتَرَكْتُهُ | كَأَنْ لَمْ يَكُنْ والدَّهْرَ ذو حِدْثَانِ
رَأَيْتُ لَهُ كَلْبَاً يَقُومُ بِأَمْرِهِ | فهدَّدَ بالتَّنْكِيلِ والرَّجَفَانِ[6]».

إن الكلب في هذه القصة قطب تدور حوله جميع الأحداث. وهو يصور لنا مناخاً من المناخات الأسطورية التي كانت قبل الإسلام، ولا سبيل إلى تفكيكه تفكيكاً صحيحاً إلا متى اعتبرنا الكلب لا كلباً كسائر الكلاب وإنما جنياً وواسطة بين الصنم وهذا الأعرابي الذي أسلم وصار في عداد الصحابة.

من هذه الزاوية يمكن أن نقسم النص إلى متتاليات باعتبار منطق أحداث القصة كما يفترض أنها وقعت لا باعتبار طريقة السرد أو العرض وبعدها ننظر في دلالته الرمزية ومدارها الكلب والحمار الوحشي والصنم.

1 ـ تنطلق أحداث القصة من حالة أولى يشكو فيها أبو ذباب سوء حظه لأن ما يصيده لا يصل حياً إلى الحي.

2 ـ يعتر عتيرة للصنم فيكلّمه من جوفه هاتف يدله على كلب. ومن المفيد أن نلاحظ أن من صفات هذا الكلب أنه خلاسي بهيم عظيم، وللون الأسود كما لا يخفى دلالة خاصة.

3 ـ تتغير حال الرجل بعد إكرامه لذلك الكلب. فإذا هو بصيرٌ بالصيد.

4 ـ تنقلب الحال مرة أخرى فإذا الكلب يمتنع عن الصيد فلا يصيد تولباً ثم لا يصيد رئلاً وذلك قوله «فجعل يجاذبني ويأبى».

5 ـ الكشف والتفسير ويشتمل على استعراض جملة من القرائن بالمعنى القصصي تُخرج الكلب عن ظاهر معناه وحقيقته بصفته الحيوان المعروف.

(6) النويري: نهاية الأرب، ج 18، ص 140-154.

وأولى تلك القرائن أن الكلب كلب وليس بكلب والدليل على ذلك أن حياضاً لما زارهم ضيف كان لقي النبي بدا مهتماً بحديثه منصتاً إليه.

أما القرينة الثانية فهي حديث الهاتف من الصنم أن حياضاً لم يعد يصيد لأمر ما هو عليه معذور. أما القرينة الثالثة فهي مرور شخص إنسان عظيم راكب حماراً وحشياً وآخر مثله راكب قرهباً - والرجلان في النص عفريتان لأن حمار الوحش من مطايا الجن - وحديث أحدهما إلى الكلب داعياً إلى التوحيد ونبذ الصنم فرّاض. وأما الرابعة فهي ذلك الأسود الذي كان يقود كلباً عظيماً. وأما الخامسة والأخيرة فحديث الكلب الذي كان الأسود يقوده إلى حياض - وصاحبه منصت يتظاهر بالنوم - عن العفريتين وأنهما أسلما وسُلّطا على شياطين الأوثان، وأنهما عذباه وعزمه على الخروج إلى جزائر الهند.

6 - نهاية القصة: تنتهي أحداث القصة بغياب الكلبين أثراً بعد عين وإسلام الرجل. ويظهر المغزى منها واضحاً جلياً ألا وهو اشتراك الجن في تأكيد البعثة المحمدية ودعوتهم إليها.

6.1.2.2 السنور الأسود والجن:

إن القط من الحيوان الذي كانوا يعتقدون أن له علاقة بعالم الكائنات اللامرئية. فهو من الصور التي يتشكل فيها الجن في بعض الأساطير ذات الصلة بالنبي سليمان. ولسان الغول على شكل لسانه. والسكينة عند العبرانيين على صورته. وفي بعض الأخبار أنه يفد من العراق إلى الشام مخبراً بموت علي بن أبي طالب(6 م).

7.1.2.2 الجني التابع في صورة طائر:

ليس من الغريب أن نجد الجني في صورة الطائر. إن الطائر كما رأينا ضمن أساطير الحيوان بجناحيه وقدرته على الصعود والنزول كان مؤهلاً في تصورات القدامى ليقوم واسطة بين العالمين العلوي والسفلي شأن الغراب دليل نوح ودليل عبد المطلب على موضع زمزم وشأن العُقاب الذي اختطف حية الأخسف. وقد تكون اشتقت من صورة الطائر عامة صورة الملائكة بأجنحتها المتعددة. وظل هذا التصور مع الإسلام كما في خبر يورده الشبلي

(6 م) الشبلي: آكام المرجان في أحكام الجان، ص 179. قارن بصورة السكينة عند العبرانيين وكانت رأس هرة الجاحظ: كتاب الحيوان: ج 5، ص 342، وكان الهر حيواناً مقدساً لدى المصريين. انظر:
Jean Chevalier et Alain Gheerbrant: Dictionnaire des symboles Ed. Robert Laffon P: 214-216

عن امرأة بالمدينة لها تابع من الجن في صورة طائر[7].

أو عن الحسن البصري ووهب بن منبه عن جان في صورة طائر كانا يصادفانه في موسم الحج يجمع بين خصائص الهر والطائر: «قال وهب فكنت ألقى ذلك الجني في المواسم في كل عام فيسألني فأخبره وقد لقيته عاماً في الطواف فلما قضينا طوافنا قعدت أنا وهو في ناحية المسجد فقلت له ناولني يدك. فمد يده إليّ فإذا هي مثل برثن الهر وإذا عليها وبر. ثم مددت يدي حتى بلغت منكبه، فإذا مرجع جناح...»[8].

8.1.2.2 الجني في صورة إنسان:

وقد يتشكل الجني في صورة إنسان. والحكايات الأسطورية عن ذلك كثيرة منها قصة إبليس وقد تجلى لقريش لما تآمروا على قتل النبي محمد في صورة الشيخ النجدي[9]، وقصة عمار بن ياسر وروي عنه أنه قاتل الجن لما تصدى له على رأس البئر رجل أسود فقال: والله لا تستقي منها اليوم ذَنوباً واحداً وحصلت بينهما مشادة. وتفيد القصة أن الرجل الأسود اعتبر من الجن[10] وشياطين الشعراء يظهرون في صورة شيخ، تماماً مثل إبليس.

3. مطايا الجن

تختص الجن عند الأعراب وفي شعرهم ـ حسب الجاحظ ـ بركوب الحيوانات مثل اليربوع والقنفذ والورل والنعام والظباء والثيران ولذلك تراهم لا يتعرضون لها ولا يصيدونها ليلاً. يقول: «والأعراب لا يصيدون يربوعاً ولا قنفذاً ولا ورلا من أول الليل وكذلك كل شيء يكون عندهم من مطايا الجن كالنعام والظباء[11]، ولذلك فمتى قتل أعرابي قنفذاً أو ورلاً من أول الليل أو ما أشبه ذلك لم يأمن على فحل إبله. ومتى اعتراه ذلك شيء حكم بأنه عقوبة من قِبَلِهِمْ.

---

(7) الشبلي: آكام المرجان، ص 164.

(8) الشبلي: المصدر السابق ص 103.

(9) الشبلي: آكام المرجان في أحكام الجان، ص 227-228.

(10) الشبلي: آكام المرجان، ص 146. قارن ذلك بصورة جهنم أو أرض الجن وكانوا يتصورونها في الحبشة.

(11) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 46-47. انظر قصصاً أسطورية تحذر من صيد الظبي جمعها الشبلي في آكام المرجان، ص 148-149.

قالوا ويسمعون الهاتف عند ذلك بالنعي وبضروب الوعيد»[12].

ومن مطايا الجن العَضْرَفُوطُ ـ وهو ضرب من العظاء ـ. قد أنشد ابن الأعرابي لبعض الأعراب قوله: [طويل].

كُلَّ المطايا قد رَكِبْنَا فَلَمْ نَجِدْ — أَلَذَّ وأشْهَى مِنْ مَذاكِي الثَّعَالِبِ

ومن عُنْظُوانٍ صعبةٍ شَمَّرِيَّةٍ — تَخُبُّ برجليها أَمَامَ الركائِبِ

ومن جُرَذٍ سُرحِ اليدينِ مُفَرَّجٍ — يعُومُ برَحْلِي بين أيدي المراكبِ

ومن فارة تزداد عتقاً وحُرَّةٍ — تبرَّحُ بالخوصِ العتاقِ النجائبِ

ومن كلِّ فتلاءِ الذراعينِ حرَّةٍ — مدربة من عافياتِ الأرانبِ

ومن ورَلٍ يغْتَالُ فضْلَ زِمَامِهِ — أضرّ بِهِ طولُ السُّرَى في السَّباسِبِ(*).

وأضاف ابن الأعرابي: فقلت له: أترى الجن كانت تركبها.

قال: أحلف بالله لقد كنت أجد بالظباء التوقيع في ظهورها والسمة في الآذان»[13].

ولكن في بعض الشعر السابق تضارباً مع ما يرويه الجاحظ من آراء الأعراب في مراكب الجن لأنه يستثني منها الأرنب والضبع وما تَلحقُه الجنابة عموماً. «ولا تكون الأرنب والضبع من مراكب الجن لأن الأرنب تحيض ولا تغتسل من الحيض، والضباع تركب أيور القتلى والموتى إذا جيفت أبدانهم وانتفخوا وأنعظوا ثم لا تغتسل عندهم من الجنابة، ولا جنابة إلا ما كان للإنسان فيه شرك، ولا تمتطي القرود لأن القرد زانٍ ولا يغتسل من جنابة»[14].

1.3 الظليمُ / ذكر النَّعام:

يُعتبر الظليم مع النعامة من مراكب الجن أو ماشية الجن. ومن أمثال العرب «الحمى أضرعتني لك» ويروى «الحمى أضرعتني للنوم». قال أبو عبيدة: «يضرب هذا في الذل عند

(12) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 47-48.

(*) المذاكي، ج المُذكي: وهو المُسِنُّ ـ ويعرِّف محقق الحيوان (محي الدين عبد الحميد) العنـوان في الهامش بأنه العَضْرَفُوط وهو دويبة صغيرة ضعيفة تأكلها الحية.

(13) المصدر السابق، ج 6، ص 237-238.

(14) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 47. قارن بتعليق كعب الأرنب لأن الجن تهرب منها في زعمهم. النويري: نهاية الأرب، ج 3، ص 123.

الحاجة تنزل. قال المفضل: أول من قال ذلك رجل من كلب يقال له مرير ويروى مرين وكان له أخوان أكبر منه يقال لهما مرارة ومرة وكان مرير لصاً مغيراً وكان يقال له الذئب.

وإن مرارة خرج يتصيد في جبل لهم فاختطفته الجن وبلغ أهله خبره فانطلق مرة في أثره حتى إذا كان بذلك المكان اختطف. وكان مرير غائباً فلما قدم بلغه الخبر أقسم لا يشرب خمراً ولا يمس رأسه غسل حتى يطلب بأخويْه فتنكّبَ قوسه وأخذ أسهماً ثم انطلق إلى ذلك الجبل الذي هلك فيه أخواه، فمكث فيه سبعة أيام لا يرى شيئاً حتى إذا كان في اليوم الثامن إذا هو بظليم فرماه فأصابه واستقلَّ الظليمُ حتى وقع في أسفل الجبل فلما وجبت الشمس بصر بشخص قائم على صخرة ينادي: [رجز].

يا أيها الرامي الظليمِ الأسودِ تَبَّتْ مراميكَ التي لم تُرْشِدِ

فأجابه مرير: [رجز].

يا أيها الهاتفُ فوقَ الصخره كَمْ عَبْرَةٍ هَيَّجْتَها وَعَبْرَهْ
بِقَتْلِكُمْ مَرارَةَ وَمُرَّه فَرَّقْتَ جَمْعاً وَتَرَكْتَ حَسْرَهْ

ويروى أن عمر بن معد يكرب الزبيدي قال هذا المثل لأمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب.

فتروى الجني عنه هوياً من الليل وأصابت مريراً حمى فغلبته عيناه فأتاه الجني فاحتمله وقاله له: ما أنامكَ وقد كنتَ حذراً؟

فقال: الحمى أضرعتني للنوم، فذهبت مثلاً»[15].

2.3 ـ النعامة.

1.2.3. رجل/جني راكب على نعامة.

النعامة هي الأخرى من مطايا شعراء الجن. فقد حدّث رجل قال «لقيت رجلاً في بعض المفاوز راكباً على نعامة وعيناه مشقوقتان بطول وجهه، فأخذتني منه روعة ثم استوقفته فقلت له: أتروي شيئاً من الشعر؟ قال: نعم وأقرضه وأنشدني: [وافر]:

---

(15) مجمع الأمثال للميداني، ص 205-206 ـ انظر أيضاً: الشبلي: آكام المرجان، ص 147.

«أتَـارِكَـةٌ تَحِـيَّـتَـهـا قَـطَـامِ وضَـنًّـا بـالـتَّـحِـيَّـةِ والـسَّـلامِ

حتى أتى على آخرها.

فقلت له: هيهات سبقك إليها أخو بني ذبيان، فقال أنا والله يا أخي نطقت بها على لسانه بسوق عكاظ، وكنت قلتها قبل ذلك بأربعمائة عام»[16]. وقد سبق أن رأينا أن من صفات الغول أو الجن أن عينه تكون مشقوقة بالطول لا بالعرض.

2.2.3 رجل/جني على نعامة بيضاء:

في قصة عباس بن مرداس السُّلمي «إنه كان في لقاح نصف النهار إذ طلعت نعامة بيضاء عليها راكب عليه ثياب مثل اللبن» وإن ذلك الراكب قال له:

«يا عباس ألم ترَ أن السماء بثّت أحراسها وأن الجن جرعت أنفاسها وأن الخيل وضعت أحلاسها وأن الذي نزل بالبر والتقى يوم الاثنين ليلة الثلاثاء صاحب الناقة القصوى. قال: فخرجت مرعوباً قد راعني ما رأيت وسمعت حتى جئت وثناً لنا يدعى الضمار كنا نعبده ونُكَلَّم من جوفه. فدخلت عليه فكنست ما حوله وقمت ثم تمسحت به وقبلته فإذا صائح يصيح من جوفه: [كامل]:

قُـلْ لِلْقَبَـائِـلِ مِنْ سَلِيـمٍ كُلِّهَـا هَلَكَ الضِّمَـارُ وفَـازَ أَهْـلُ المَسْجِدِ[17]».

3.2.3. عفريت من شياطين الشعراء راكب على نعامة.

ومن الأمثلة الأخرى الدالة على أن النعامة من مراكب الجن في تصور الأعراب هذه الأسطورة قريبة العهد بما قبل الإسلام. وقد جرى ذكر الجن في مجلس عمر بن الخطاب فتحدث رجل من بني الحارث عن رحلة له إلى الشام تأخر فيها عن أصحابه فإذا نار وخيمة أمامها جارية جميلة من فزارة اختطفها عفريت يغيب عنها بالليل ويأتيها بالنهار، فاحتملها معه على ناقته «فإذا ظليم عظيم عليه راكب» وإذا هو ذلك الجني. والطريف في هذه الأسطورة أن صاحب بني الحارث قد نزل عن راحلته وأناخها وخط حولها وقرأ القرآن ثم تبارز مع الجني قولاً وفعلاً[18].

---

(16) المسعودي: أخبار الزمان، ص 37. والشبلي: آكام المرجان، ص 227-228.

(17) المسعودي: المصدر السابق، ص 37.

(18) القزويني: عجائب المخلوقات، ص 396-399.

ومن أهم ما في هذه الأسطورة المؤكدة لتصوير النعامة مطية من مطايا الجن ذلك الخط الذي خطه الأعرابي حديث العهد بالإسلام حول راحلته محدداً فضاء مقدساً أو حمىً في شكل دائرة وقد استمر ذلك الفعل في الإسلام.

3.3 الجمل من مطايا الجن.

في أساطير الحيوان سبق أن رأينا اقتران صورة الإبل بالشيطان ولا غرابة إذن أن نجد الجمل من مطايا الجن. فمن الأخبار السائرة أن «العرب تذكر راكباً على جمل في قدر الشاة وفد عليهم بسوق عكاظ ونادى ألا من يبغي ثمانين بكرة هجاناً وأدماً فلم يجبه أحد. فلما رأى ذلك ضرب جمله وطار به بين السماء والأرض كالبرق، فعجبوا منه»[19]. وتصل هذه الأسطورة بين الجمل والطير.

4.3. الثور من مطايا الجن.

كان الأعراب يرون أن الجن تركب الثيران فتصد البقر عن الشرب وفي ذلك يقول الأعشى: [طويل]

واني وما كلفتماني وربكم	ليَعْلَمُ مَنْ أمْسَى أعَقَّ وَأحْوَبَا
لَكَالثَّورِ والجنيُّ يركبُ ظهرَهُ	وما ذَنْبُهُ إن عافتِ الماءَ مشْرَبا
وما ذَنْبُهُ أن عافتِ الماءَ باقرٌ	وما إن تعاف الماءَ إلاّ ليُضربا[20].

(19) المسعودي: أخبار الزمان، ص 37.

(20) النويري: نهاية الأرب، ج 3، ص 123.

4. مواطن الجن الأسطورية عند العرب.

لما كان الجن عكس الإنس فإن مواطن الجن عند العرب هي كل مكان غير آهل ولا مسكون. ولا عجب إذن أن كانت المفاوزُ وكلُّ مكان لا أنيس به. وقد اشتهرت بينهم مواضع ذكروها ونسبوا إليها ورتبوها مراتب، أشهرها وبار.

1.4 سكنى الجن أرض وبار الأسطورية/الفردوس المفقود.

إن وبار مكان أسطوري لا حقيقة له ولا نجد له مكاناً أو تحديداً في أي كتاب من كتب جغرافية بلاد العرب قديماً أو حديثاً. وكانوا يزعمون أن الجن تسكنه، وأنه كان في الأصل اسم أمة من الأمم البائدة بل إنه ليبدو من خلال بعض الأساطير أشبه بالفردوس المفقود خصباً ونضارة، وأن ليس في تلك البلاد اليوم إلا الجن والإبل الحوشية (والحوش من الإبل عندهم هي التي ضربت فيها فحول إبل الجن). يقول الجاحظ عن تلك الأرض الأسطورية: «تزعم الأعراب أن الله عز ذكره حين أهلك الأمة التي كانت تسمى «وبار» كما أهلك طسماً وجديساً وأُمَيماً وجاسماً وعملاقاً وثموداً وعاداً أن الجن سكنت في منازلها وحمتها من كل من أرادها وأنها أخصب بلاد الله وأكثرها شجراً وأطيبها ثمراً وأكثرها حباً وعنباً وأكثرها نخلاً وموزاً. فإن دنا اليوم إنسان من تلك البلاد متعمداً أو غالطاً حثوا في وجهه التراب فإن أبى الرجوع خبلوه وربما قتلوه»[1]. ثم يُعقب معلقاً: «والموضع نفسه باطل. فإذا قيل لهم: دلونا على جهته ووقفونا على حده وخلاكم ذم، زعموا أن من أراد ألقي على قلبه الصَّرفَةَ حتى كأنهم أصحاب موسى في التيهُ. وقال الشاعر: [طويل].

وداعٍ دعا والليلُ مُرْخٍ سُدولَهُ	رجاءَ القِرى يا مسامَ بْنَ حِمارِ
دعا جُعَلاً لا يهتدي لِمَقيلِهِ	من اللؤمِ حتى يَهْتَدي لِوَبارِ

فهذا الشاعر الأعرابي جعل أرض وبار مثلاً في الضلال. والأعراب يتحدثون عنها كما يتحدثون عما يجدونه بالدَّو والصَّيّان والدهناء ورمل يَبْرِينَ وما أكثر ما يذكرون أرض وبار في الشعر على معنى هذا الشاعر»[2].

---

(1) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 216.

(2) المصدر السابق، 216-217. ويذكر الهمداني في «صفة جزيرة العرب» معازف الجن في اليمامة وديار ربيعة وأنواع الجن مثل جن البدي والبدي من أمواه الضباب. والبقار وعبقر وأرض وبار وذي سهار التي يضرب بها المثل. انظر ص 299 و388.

2.4 مواضع الجن التي يُتمثل بها في الشعر.

قال لبيد: [كامل]

غُلْبٌ تَشَذَّرُ بالذُّحُولِ كأنَّها   جِنُّ البَدِيِّ رواسِيًا أقدامُها

وقال النابغة: [كامل]

سُهكِينَ من صدإ الحديدِ كأنَّهُمْ   تحت السَّنور جِنَّةُ البقَّارِ

وقال زهير: [طويل]

عَلَيْهِنَّ فِتْيانٌ كجِنَّةِ عَبْقَرٍ   جَديرونَ يوماً أن ينيفوا فَيَسْتَعْلوا

وقال حاتم الطائي: [طويل]:

عليهن فتيان كجِنَّة عبقرٍ   يهزّونَ بالأيدي الوَشيجَ المقوَّما

ولذلك قيل لكل شيء فائق أو شديد عبقري[3].

3.4 مواضع الجن في الأمثال.

ومن أمثال العرب المشهورة: «أهدى من دُعَيْمِيص الرمل». والدعيميص في الأصل دويبة صغيرة وعلى اسمها سُمي عبد أسود كان داهية يصفه الميداني بأنه كان رجلاً دليلاً خِرِّيتاً كان يزعم بعضهم أنه لم يدخل بلاد وبار غيره فقام في الموسم وقال:

فمن يُعْطِني تِسعاً وتسعينَ بكِرةً   هِجاناً وأدماً أهْدِهِ لوبارِ

فقام رجل من مهرة وأعطاه ما سأل وتحمل معه بأهله وولده فلما توسطوا الرمل طمست الجن عين دعيميص فتحير وهلك هو ومن معه في تلك الرمال[4].

---

(3) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 188-190. والوشيج الرماد. وقد استشهد بها أيضاً الهمداني في صفة جزيرة العرب، وذكر الأماكن التي ذكرها لبيد في البيت المذكور أعلاه. ويقول الهمداني «البدي موضع ينسب إليه كثرة الجن ولا يكاد يعرف كما يقال جن عبقر وجن ذي سهار. وذو سهار موضع معروف ويقولون غول الرُّبضات موضع معروف بنجد وجن وبار وهي أرض كانت أمم من العرب العاربة تسكنها ولم ألق من يعرفها» الهمداني ـ صفة جزيرة العرب. ط 1974/1394، ص 269-270.

(4) الميداني: مجمع الأمثال، ج 2، ص 409، والدميري: حياة الحيوان الكبرى، ج 1، ص 337.

4.4 عبقر

من المواضع الأسطورية عبقر وإليها ينسب كل عبقري ويقول بعضهم إنها في أرض اليمن أو إنها موضع بنواحي اليمامة، ويقال أيضاً إن عبقر اسم لجبل بالجزيرة كان يصنع به الوشي ويعلق «ياقوت الحموي» بعد ذلك بقوله: «ولعله كان بلداً قديماً وخرباً كان ينسب إليه الوشي فلما لم يعرفوه نسبوه إلى الجن ومن ثم نسب كل شيء جديد إلى عبقر»[5].

وعبقر في لسان العرب «قرية يسكنها الجن فيما زعموا ينسبون إليها كل عمل دقيق وعظيم».

ذكرها امرىء القيس في قوله [طويل]:

كَـأَنَّ صليلَ المَـرْوِ حـينَ تُـطَيِّـرُهُ   صَليـلُ زيـوفٍ ينتقِـدْنَ بِعَبْـقَـرا

---

(5) ياقوت الحموي: معجم البلدان، ج 3، ص 606-607. ط ليبزك 1866.

وفي رأي بعضهم أن عبقر كلمة فارسية الأصل من «أبكار» بمعنى الرونق أو يونانية بمعنى الذي تنال يده وما وراء مكنته. انظر: شفيق معلوف: عبقر، مطبعة مجلة الشرق، ط 1936. ومحمود سليم الحوت: في طريق الميثولوجيا عند العرب. ص 213-214.

5 اساطير عن علاقات الجن والإنس والملائكة.

قد رأينا أن الغيلان والسعالي «أرضية» تكاد تختص بالفيافي والقفار مكاناً، وأما الجن الشياطين والملائكة فـ «سماوية» في الأغلب لأنهم يتصورونها إما في السماء أو في بعض الأماكن النائية الموحشة، غير أنها قد «تنزل» إلى البشر وتقيم معهم أصنافاً من العلاقات تختلف بحسب ما يمكن أن ينشأ بين الإنسي والجني ـ ويسمى قريناً أو تابعة أو رئياً ـ من صلات تتراوح بين قطبين أحدهما إيجابي هو الاستهواء والزواج والاستفحال وقول الشعر على لسان الشعراء والثاني سلبي هو الاختطاف والخنق والقتل الذاتي بل إنها تذهب إلى ضرب من الانتحار الذاتي إذ تعلن شياطين الأوثان عن زوال عهدها وقيام الدين الجديد مع تباشير البعثة المحمدية.

وفي ما يسوقه الجاحظ ضمن أخبار الأعراب وأشعارهم أن الإنس يرون الجن ويسمعون الهواتف ولا يرون أشخاصاً، وأن تلك الهواتف كثيراً ما تنبىء بهلاك عظيم من العظماء مثلما نعتْ عبدالله بن جدعان المشهور بثرائه وجفنته العظيمة في الجاهلية، وكما نعت الخليفة المنصورَ في الإسلام[1]. و«في بعض الرواية» حسب الجاحظ «أنهم كانوا يسمعون في الجاهلية من أجواف الأوثان همهمة وأن خالداً بن الوليد حين هدم العزى رمته بالشرر حتى احترق فخذه»[2].

ومن الرؤساء أو الفرسان والسادة ذوي الأمر المطاع من يقال إنه قد كان لهم رئياً من الجن: عمرو بن لحي بن قمعة[3] والمأمور الحارثي[4] فأما من الكهان فمثل حارثة جهينة[5] وكاهنة باهلة وعزى سلمة[6] وشق بن انمار بن نزار[7] وسطيع.

---

(1) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 202-203 والنويري: نهاية الأرب، ج 18، ص 150-154.

(2) الجاحظ: المرجع السابق، ج 6، ص 201.

(3) وهو عمرو بن لحي بن قمعة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معدّ بن عدنان وهو الذي يذكر الإخباريّون أنه أدخل الأصنام إلى الجزيرة من أرض الشام. انظر أسفله أساطير البطولة والمؤسسات الإنسانية.

(4) اختلف في اسمه أهُوَ معاوية بن الحارث أم الحارث بن معاوية وعن ابن دريد في الاشتقاق ص 269 ـ «من فرسان مذحج وكانت في أمره تتقدم وتتأخر». وعتيبة بن الحارث بن شهاب.

(5) في البيان والتبيين للجاحظ، ج 1، ص 289، «حازي جهينة».

(6) في البيان والتبيين ج 1، ص 289: قالوا: أكهن العرب وأسجعهم سلمة بن أبي حية وهو الذي يقال له عزى سلمة.

(7) الألوسي: بلوغ الأرب، ج 3، ص 278-281.

وأما من العرافين ـ والعراف عندهم دون الكاهن ـ فيمكن أن نذكر الأبلق الأسدي عراف نجد والأجلح الزُّهري وعروة بن زيد الأسدي وعراف اليمامة رباح بن كحلة الذي قال فيه جُبَيْهاء الأشْجَعيّ: [وافر]

أقول وعُروةُ الأسديُّ يَرْقِي ... أتاك بِرُقْيَةِ الملِقِ الكَذوبِ
لعمرُكَ مَا التثاؤُبُ يا ابنَ زيدٍ ... بشافٍ من رُقَاكَ ولا مُجيبِ
لسَيْرُ الناعجاتِ أظُنُّ أشفَى ... لِمَا بي من طبيبِ بني الذهوبِ.

وقد كان مسيلمة «الكذاب» صاحب بني حنيفة يزعم أنه معه رئياً في أول زمانه[8].

1.5. علاقات الصراع

جمع لنا أبو عثمان الجاحظ نبذاً عن طائفة ممن جرى لهم مع الجن ما جرى من صنوف الصرع والخطف والقتل والخنق. يقول:

و«استهووا سنان بن أبي حارثة ليستفحلوه فمات منهم. واستهووا طالب بن أبي طالب فلم يوجد له أثر إلى يومنا هذا. واستهووا عمرو بن عدي اللخمي الملك الذي يقال فيه «شب عمرو عن الطوق» ثم ردوه على خاله جذيمة الأبرش بعد سنين وسنين. واستهووا عمارة بن الوليد بن المغيرة في إحليله فصار مع الوحش. ويروون عن عبدالله بن فايد بإسناد له يرفعه أن النبي قال: «خرافة رجل من بني عذرة استهوته الشياطين وأنه يتحدث يوماً بحديث فقالت امرأة من نسائه: هذا من حديث خرافة. قال لا وخرافة حق»[9].

وقد صور لنا شيخ المعرة هذه العلاقة القائمة على الصراع بين الإنس والجن في الأدب عندما صار بابن القارح إلى جنة العفاريت فصادف بها جاناً كان لقي من بني آدم ما لقيَ ولقوا منه كذلك، فتصور لهم في شتى الصور فتحول جرذاً ثم صلًّا أرقم ثم ريماً هفافة ثم

(8) يميز الجاحظ بين هذه المزاعم وضروب أخرى من الاستدلال كانت سائدة قائلاً: «وليس الباب الذي يدعيه هؤلاء من جنس العيافة والزجر والخطوط والنظر في أسرار الكف وفي مواضع قرض الفار وفي الخيلان في الجسد وفي النظر في الأكتاف والقضاء بالنجوم والعلاج بالفكر». الحيوان، ج 6، ص 205.

(9) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 20، وعن التناكح والاستفحال والمخالطة انظر ج 6، ص 175، وعن الصرع الجاحظ: الحيوان، ج 6، ص 217-218 وعن الاختطاف: مجمع الأمثال للميداني: مَثَل «الحمى أضرعتني لك» ج 1، ص 206، وفقه اللغة للثعالبي، ص 88 والشبلي: آكام المرجان في أحكام الجان، ص 47 و97.

صرع لهم جارية ولازمها حتى ماتت حتى «رزق الله الإنابة وأثاب الجزيل»[10].

1.1.5 ـ أسطورة علقمة بن صفوان بن أمية ومصارعته الشق.

ومن الأساطير المشهورة في كتب الأدب قصة علقمة بن صفوان بن أمية بن محرّث الكناني جد مروان بن الحكم ـ والشق[11]. وكانوا يتصورون الشق كائناً على نصف صورة الإنسان ويذكرون أنه كثيراً ما يعرض للرجل المسافر إذا كان وحده فيهلك فزعاً أو ضرباً وقتلاً. وكان علقمة «خرج في الجاهلية وهو يريد مالاً له بمكة وهو على حمار وعليه إزار ورداء ومعه مقرعة في ليلة إضحيانية حتى انتهى إلى موضع يقال له حائط حزمان، فإذا هو بشق له يد ورجل وعين ومعه سيف وهو يقول:

علقم إني مقتولْ وإن لحمي مأكولْ
أضربهم بالهذلولْ ضربَ غلامٍ شملولْ
رحب الذراع بهلولْ

فقال علقمة:

يا شِقَّها مالي ولكْ أغمد عنيَ مُنْصُلَكْ
تقتلُ من لم يقتلكْ

فقال شق:

عبيتُ لكْ عبيت لكْ كيما أتيحَ مقتلَكْ
فاصبر لما قد حُمّ لك.

فضرب كل واحد منهما صاحبه فخرّا ميتين. فممن قتلت الجن علقمة بن صفوان[12] هذا وحرب بن أمية[13] وممن قتلته الجن مرداس بن أبي عامر السلمي وهو أبو عباس بن

---

(10) المعري: رسالة الغفران ـ ط 7، تحقيق بنت الشاطىء، ص 293-294، وعن وهب بن منبه أن قاشراً الجني أوقع الفرقة بين غسان وبني عمهم عك ـ انظر كتاب التيجان في ملوك حمير ص 271.

(11) لتعريف الشق انظر القزويني: عجائب المخلوقات، ص 393، راجع القصة نفسها في: مروج الذهب للمسعودي، ط بيروت تحقيق بلا ج 2، ص 296، الباب الخمسون في ذكر العرب في الهواتف والجان.

(12) صفوان هذا أحد حكام كنانة.

(13) الجاحظ: الحيوان، ج 6، ص 206-207 وحرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف والد أبي سفيان بن =

مرداس السلمي. ومنهم الغريض المغني بعد أن ظهر غناؤه وحُمِل عنه وقد كانت الجن نهته أن يغني بأبيات من الشعر فغنى بها فقتلته»[14].

ثم يضيف الجاحظ على لسان صاحب الديك مخاطباً صاحب الكلب «وزعمتم أن الجن خنقت حرب بن أمية وخنقت مرداس بن أبي عامر وخنقت الغريض المغني، وأنها قتلت سعد بن عبادة واستهوت عمرو بن عدي واستهوت عمارة بن الوليد: فأنتم أملياء بالخرافات أقوياء على رد الصحيح وتصحيح السقيم ورد تأويل الحديث المشهور إلى أهوائكم. وقد عارضناكم وقابلناكم وقارضناكم...» وهو في هذا منبىء بأنه لا يرى هذا الرأي ولا يعتد به.

2.1.5 تأبط شراً يصارع الغول:

إن القصص الأسطورية التي تروى عن ثابت بن جابر الفهمي المشهور بـ «تأبط شراً» ـ يعتبر نموذجاً من نماذج الشعراء اللصوص المغيرين على هذيل وبجيلة ـ متنوعة. ومن بين تلك القصص الخيالية رواية تفيد أنه صارع الغول وقتلها واحتملها تحت إبطه وعاد بها إلى أصحابه[15].

ولنا روايتان عن قصة تأبط شراً مع هذا الكائن الخرافي.

الرواية الأولى:

«أخبرني عمي عن الخزنبل عن عمرو بن أبي عمرو الشيباني[16] قال: نزلت على حي من فهم إخوة عدوان من قيس فسألتهم عن خبر تأبط شراً. فقال لي بعضهم: وما سؤالك عنه أتريد أن تكون لصاً؟

قلت: لا ولكن أريد أن أعرف أخبار هؤلاء العدائين فأتحدث بها.

فقالوا: نحدثك بخبره. إن تأبط شراً كان أعدى ذي رجلين وذي ساقين وذي عينين.

= حرب. وقد نقلها عنه المسعودي: مروج الذهب، ج 2، ص 296، والقزويني: عجائب المخلوقات، ص 393.

(14) الجاحظ: المصدر السابق، ج 6، ص 208.

(15) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 233-234 ـ وابن قتيبة: الشعر والشعراء ص 174-177/ كتاب الأغاني ط بولاق، ج 18، ص 208-210. وبلاشير: تاريخ الأدب العربي ـ ترجمة كيلاني، ج 2، ص 288.

(16) جمع أشعار العرب وكانت نيفاً وثمانين قبيلة وأخرجها للناس: الفهرست، ط فلوغل، ص 68.

وكان إذا جاع لم تقم لـه قائمـة. فكان ينـظر إلى الظبـاء فينتقي على نـظره أسمنها ثم يجري خلفه فلا يفوته حتى يأخذه فيذبحه بسيفه ثم يشويه فيأكله. وإنما سمي تأبط شراً لأنه فيما حكي لنا لقي الغول في ليلة ظلماء في موضع يقال له رحى بطان في بلاد هذيل فأخـذت عليه الطريق فلم يزل بها حتى قتلها وبات عليها. فلما أصبح حملهـا تحت إبطه وجـاء بها إلى أصحابه. فقالوا له لقد تأبطت شراً»[17].

وفي رواية ثانية «أنه رأى كبشـاً في الصحراء فـاحتمله تحت إبطه فجعـل الكبش يبول عليـه طـوال الـطريق فلما قـرب من الحي ثقـل عليـه الكبش فلم يقله فـرمى بـه فـإذا هـو الغول[18].

وتنسب إليه قصيدة يفتخر فيها بنفسه ويصور تلك المغامرة مع الغول منها: [متقارب]

تَـقـول سُليـمَـى لِجـاراتِهَـا	أرى ثـابتـاً يَفَنـاً حـوقـلَا
... وأدهمَ قـد جبتُ جلبـابَـهُ	كما اجتـابتِ الكـاعبُ الخَيْعَلَا
عـلى إثْـر نـارٍ يـنُـورُ بهَـا	فـبِتُّ لهَـا مُـدْبِـراً مـقبِـلَاً
فـأصبحتُ والغـولُ لي جـارةٌ	فَيَـا جـارتَـا أنتِ مَـا أهـولاَ
وطـالبتُهـا بَضْعَهَـا فـالتـوَتْ	بـوجـهٍ تـغـوَّل فـاسـتغـولاَ
فمن كـان يـسـألُ عن جـارتي	فـإن لهَـا بـاللِّوى مـنـزلا[19]

وقال أيضاً:

ألا من مـبلغٍ فتيـانَ فَهْـمٍ	بمـا لاقيت عـنـد رحى بـطَانِ
بـأني قَدْ لقيتُ الغـولَ تهـوي	بسهبٍ كـالصحيفة صحصحـانِ
فقلت لهـا كـلانـا نِـضْـوُ أيْنٍ	أخـو سفـرٍ فخَلِّي لي مكـاني
فشـدّتْ شـدةً نحوِي فـأهـوَى	لهـا كفِّي بمـصـقـولٍ يمـاني
فـأضـرِبُهَـا بـلا دَهَشٍ فخـرَّتْ	صريعـاً لـليـدينِ ولـلجـرانِ

---

(17) الأصفهاني: الأغاني، ط بولاق ج 18، ص 210.

(18) المصدر السابق، ص 209. وديوان تأبط شراً، دار الغرب الإسلامي، 1984/1404. الملحق 1، ترجمة تأبط شراً من كتاب الأغاني، ص 263-331.

(19) المسعودي: مروج الذهب، ج 2، ص 290، والقصيدة في الشعر والشعراء، ص 175-176.

فقالت: عد فقلت لها رويداً   مكانك إنني ثبتُ الجَنانِ
فلم أنفك متكئاً عليها   لأنظُرِ مصبحاً ماذا أتاني
إذا عينان في رأسٍ قبيحٍ   كرأسِ الهرِّ مشقوقِ اللسانِ
وساقِ مُخْدَجٍ وشواةِ كلبٍ   وثوبٍ من عَبَاءٍ أو شَنانِ[20]

إن هذا الكائن الخرافي الوهمي الذي بين الإنسانية والحيوانية، بين الذكر والأنثى والذي كان حقيقة ذهنية لدى العرب قبل الإسلام وبقي في الذاكرة الشعبية، قد وصلنا في نصوص أدبية عادت هي الأخرى إلى الأدب بمعناه الواسع مرجعاً ثقافياً يفصح عنه شيخ المعرة عائباً الإيمان بمثل هذه الأكاذيب في تقاطع بين النصوص على لسان ابن القارح محاوراً تأبط شراً: «أحق ما روي عنك من نكاح الغيلان؟ فيقول: لقد كنا في الجاهلية نتقوّل ونتخرص فما جاءك عنا مما ينكره المعقول فإنه من الأكاذيب. والزمن كله على سجية واحدة فالذي شاهده معدُّ بن عدنان كالذي شاهد نُضاضة ولد آدم ـ والنضاضة آخر الولد(*)».

2.5 علاقات إيجابية: المخالطة والمعاشرة والتزواج والمعرفة.

من الجن عند العرب «العامر» أو عامر الوادي وكانوا كلما حلوا بمكان قالوا: إنّا في جوار عامر هذا الوادي فيجيرهم وأحياناً يرد عليهم إبلهم الضالة ولا يمسهم بأذى[21]. ومن هنا قد تنشأ بين الإنس والجن علاقات تألف منها التزاوج والمعاشرة. بل إن علقمة بن علاثة وهو معدود في حكام العرب المشهورين قد قضى بين الجن في دم بينهم بحكم أقنعهم[22].

---

(20) القزويني عجائب المخلوقات، ص 391، انظر تعريفه في الشعر والشعراء لابن قتيبة 174-176، ط دار صادر مصورة عن ط ليدن ـ بريل 1902. وينسب هذا الشعر إلى عبيد بن أيوب أبو البلاد الطهوي كما سلف أن رأينا. وعن الاختطاف انظر مجمع الأمثال للميداني: «الحمى أضرعتني لك» ج 1، ص 205-206.

(*) المعري: رسالة الغفران ط 3، ص 359، انظر عن ضروب أخرى من الكائنات الخرافية مثل خنزب شيطان القراد والخيال والعربد، الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 193-196، والقزويني: عجائب المخلوقات، ص 392-393.

(21) النويري: نهاية الأرب، ج 18، ص 147-154 ـ و154

(22) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 224. قارن بما في كتاب النوادر لأبي زيد الأنصاري ـ ط دار الشروق 1401/1981، ص 354، (من قبيح البدل) وص 422-423، وقصة شبيهة في: أخبار الزمان المنسوب للمسعودي، ص 35.

1.2.5 أسطورة عن تزوج السعلاة والإنجاب منها.

من المشهور عند العرب تزوج عامر بن يربوع من بني تميم السعلاةَ. ومفاد القصة أنه تزوج سعلاة وقال له أهلها إنها خير امرأة ما لم تر برقاً وطلبوه أن يستر بيته، ثم إنها أقامت في بني تميم حتى ولدت فيهم، فلما رأت برقاً يلمع من شق بلاد السعالي، حنت وطارت اليهم. وقد قيل في ذلك:

يــا قــاتَــلَ الــلّهُ بــني الــسـعــلاةِ   عمــرو بن يــربــوع شرارَ النــاتِ

غير أعفاء ولا أكياتِ[23]

ويَعيب الجاحظ المعتزلي الإيمانَ بالرواية الواردة عن طريق أبي زيد النحوي رغم ثقته به ـ على بعض الـذين يجوِّزون القـول بمثل هـذه الأقاويـل أللهم إلا إذا ذكرت عـلى سبيـل المُفاكَهَةِ و«التعجب منها لتعريف الناس حق ذلك من بـاطله». وقد قـال شاعـرهم عمرو بن يربوع بن حنظلة: [وافر][24].

رأى بــرقــاً فــأوْضَــعَ فــوقَ بَكْــرٍ   فــلا بِكَ مــا أَسَــالَ ومــا أغَــامَــا

ومما قيل من الشعر في أولاد السِّعْلاةِ [رجز]:

تــقــولُ جَمْــعُ مــن بُــوان وَ وَتِــدْ   وحَــسَــنٌ أن كــلَّفــتــني مــا أجِــدْ

ولم تــقــل جىء بــأَبْــانٍ أو أُحُــدْ   أو ولــد السِّعْــلاةِ أو جِــرْوِ الأَسَــدْ

أو مِلِكِ الأعجام مأسوراً بِقِدّْ[25]

2.2.5 نتاج ما بين الجن والملائكة والناس وبين النبات والحيوان.

نجـد لدى العـرب أساطـير الملك الذي هـوى وأغوي فأهبط إلى الأرض،في أسطورة مسخ الزهـرة ـ أناهيـد ـ، كوكبـاً بعد أن أغـوت الملاكـينَ هاروت ومـاروت فارتكبـا جميـع المحرمات وبقيا يعذبان ببابل[26] وجُرْهُم فيما يزعمون من نتاج ما بين الملائكة وبنـات آدم[27]

---

(23) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 161، وعن النويري أن بني مالك وبني الشيصبان وبني يربوع من ذلك النسل ـ نهاية الأرب، ج 3، ص 349. وعبد المعيد خان: الأساطير العربية قبل الإسلام، ص 75.

(24) نوادر أبي زيد، ص 146، عن الحيوان، ج 1، ص 186، والحيوان، ج 6، ص 196-197.

(25) الجاحظ: كتاب الحيوان: ج 1، ص 186.

(26) انظر أساطير الكواكب/الزهرة.

(27) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 1، ص 187. وجرهم هو عمرو بن الحارث بن مضاض الجرهمي.

وكذلك كانوا يرون من أمر بلقيس ملكة سبأ وأن أحد أبويها كان جنياً. قال ابن الكلبي:

«كـان أبوهـا من عظماء الملوك وولـده ملوك اليمن كلهـا، وكـان يقـول ليس في ملوك الأطراف من يدانيني. فتزوج امرأة من الجن يقال لها ريحانة بنت السكن، فولدت لـه بلقيس وتسمى بلقمة. ويقال إن مؤخر قدميها كان مثل حافر الدابة»[28] وذو القرنـين: أمه «قـبرى» آدميـة وأبوه «عـبرى» من الملائكـة[29] وكذلـك قولهم في النّسنـاس فقد زعمـوا أن النسنـاس تـركيب ما بـين الشق والإنسان، ويـزعمون أن خلقـاً من وراء السـد تـركيب من النسنـاس والناس والشق ويأجوج ومأجوج. وذكروا عن «الواق واق» و«الدوال باي» أنهم نتاج مـا بين بعض النبات والحيوان[30]. والعُملوق نوع آخر إلا أنه نتاج مـا بين الآدمي والسـعلاة ويقال للمتولد بين الإنسـي والجنية الخِسّ والعِلْبان بين الآدمي والملك ومن ذلك ما زعموا أن جُرْهُما كانوا من نتاج حدث بين الملائكة والإنس...[31].

3.2.5 جرير بن عبدالله البجلي وجني يعلمه دواء.

ومن الأمثلة عـلى هذا النـوع من العلاقـات الإيجابيـة بين الإنـس والجن مـا روي عن جرير بن عبدالله البَجَلي حداثةَ عهد بالإسـلام زمن الوفـادات على النبي، وقـد أمسـى وحده في وادٍ من الأوديـة. فإذا هـو بين جمـع من الجن يستنشدونـه الشعر فينشـدهم ويحـدثهم إلى الصبـح. وينتهي الخبر كـما انتهى خبر أميـة بـن أبي الصلت ـ وسبق أن رأينا أنـه تعلم منهم «باسمك أللهم» ـ فيُعلمونه «دواءً لا أحد يعرفه إلى اليوم»[32].

4.2.5 الجني عامر الوادي.

وقد يتميز الجني بما يتميز به العربي من الكرم وحسـن الضيافة وتسكين روع المسافر بل يذهب «عامر الوادي» إلى حد التدخل لفائدة الراعي فيطلب من الذئب أن يرد عليه أغنـامه

(28) الثعالبي: فقه اللغة، ص 88.

(29) الجاحظ: الحيوان، ج 1، ص 188-189، وانظر ثمار القلوب للثعالبي، ص 88، وعمر بن الخطاب وكيف انتهر من سمى «ذو القرنين» معللاً ذلك بأنهم تطاولوا حتى سموا أبناءهم بأسماء الملائكة...

(30) الجاحظ: الحيوان، ج 1، ص 189.

(31) الثعالبي: فقه اللغة، ص 88، وينهي هذه التعاريف بقوله «وأنا بريء إليك من عهدة هذا الكلام والسلام». وانظر الشـبلي: آكام المرجان، ص 90.

(32) وفي كتاب ابن الأثير: أسد الغابة في معرفة الصحابة، ج 1، ص 401-402، أنه الحـارث بن عبدالله البجـلي. والرواية التي اعتمدنا عن القزويني: عجائب المخلوقات، ص 396.

السلبية. وقد «حكى بعض الرعاة أنه نزل بواد بغنمه فسلب ذئب شاة من غنمه. فقام ورفع صوته ونادى: يا عامر الوادي. فسمع صوتاً يقول يا سرحان رُدَّ عليه غنمه. فجاء الذئب بالشاة وتركها وذهب»[33]. إن مثل هذه العلاقات الإيجابية ولا سيما السلبية بين الإنس والجن في مخيلة الأعراب، وكانوا يؤمنون بها قاطبة هي التي تفسر لنا بعض الأعمال ذات الصبغة الطقوسية تسمى «التعاويذ» أو «المنفّرات» إبعاداً لهم عمن يريد أو خشية الضلال في الصحراء أو اتقاء للطاعون وكانوا يعتبرونه من عمل الجن.

ـ ومنها خطهم دائرة حول الراحلة فضاءً مقدساً أو حرماً لا يقترب منه الجني ولا يصيبهم بأذى.

ـ ومنها تعليق سن ثعلب أو سن هرة أو حيض سَمُرَةٍ على الصبي إذا خيف عليه نظرة أو خَطْفة. وفي ذلك كانت المرأة تقول في ابنها: [مهزوء الرجز]:

كانت عليه نُفره ثعالبٌ وَهِرَرَهْ
والحيضُ حيضُ السَّمُرَه[34]

ـ ومنها التصفيق فإنهم «كانوا إذا ضل الرجل منهم في الفلاة قلب ثيابه وحبس ناقته وصاح في أذنها كأنه يومىء إلى إنسان وصفق بيديه: الوَحَا الوَحَا النَّجَا النَّجَا، هيكل الساعة الساعة، إلي إلي، عجل ثم يحرك الناقة فيهتدي، قال الشاعر: [طويل]:

وَأَذَّنَ بالتَّصْفيقِ من ساءَ ظَنُّهُ فَلَمْ يَدْرِ من أيِّ اليدينِ جَوابُها

يعني يسوء ظنه بنفسه إذا ضل»[35].

ـ ومن أعمالهم الطقوسية الأخرى «التَّعشيرُ» ـ وهو نهيق الحمار ـ وكان ذلك من اعتقادهم أن الطاعون من طعن الجن فكانوا متى توقعوا الإصابة منه إذا دخلوا قرية بها وباء وقفوا على بابها ونهقوا عشراً مثلما يفعل الحمار[36].

ـ ونذكر أخيراً أن اتقاء الجن كان أيضاً من خلال الإمساك عن إتيان بعض الأفعال مثل التعرض إلى مطاياهم ليلاً أو صيدها، ولذلك كانوا يخلون سبيلها ليلاً خشية منهم على فحل إبلهم أن يصيبه مكروه

---

(33) المصدر السابق، ص 398.

(34) النويري: نهاية الأرب، ج 3، ص 124.

(35) المصدر السابق، ج 3، ص 122.

(36) المصدر نفسه، ص 125.

6 شياطين الشعراء:

الكلمة في حضارة البداوة والترحال كما هو معلوم مفتاح سحري يفتح جميع الأقفال. ولطالما ارتبط الشعر بالكهانة لإفتراض بعضهم وجود علاقة أسطورية بين الشعر والشعور ـ لعلاقتها بالرأس موطن الهامة ـ فما بالك بالكلمة عندما تخرج في الاستعمال عن مجرد كونها أداة تواصل وتخاطب وتصبح أداة فنية رائقة، لذلك قالوا: «وإن من البيان لسحرا». وللفنون الشعرية العربية لا سيما الهجاء منها والرثاء ـ حسب كثير من الدارسين لتاريخ الأدب العربي ـ[37] جذور عقائدية بعيدة الغور تقترن بالسحر والتأثير بالقول واستجلاب الشر أو تهدئة روح الميت ولا بد أن الصورة التي وصلتنا عنها كانت تمثل مرحلة متطورة قد تضاءل فيها الجانب الديني وبقي معها الجانب الاجتماعي الإيديولوجي المتمثل في الحفاظ على كيان الجماعة بتخليد مآثر أبطالها، وهم من الرموز الجماعية الممثلة لقيم المجموعة والرد على كل ما من شأنه أن ينال منها ومن فعاليتها. وكان العرب يزعمون أن وراء كل فحل من الشعراء شيطاناً يقول الشعر على لسانه[38] ولذلك نجد لكل شاعر معدود في الفحول قريناً.

قال أبو النجم: [رجز]

إني وَكُـلُّ شـاعـر مـن الـبشَرْ   شـيـطانُـهُ أُنثى وشـيـطاني ذكَـرْ

وقال آخر: [رجز]

إني وإنْ كـنـتُ صـغـيرَ الـسِّـنِّ   وكـان في الـعـين نُـبُـوٌّ عـنِّيَ

فـإن شـيـطاني كـبـيرُ الجـنِّ   يَـذْهَـبُ بِي فِي الشِّـعْـرِ كـلَّ فَنِّ

حتَى يُزَلَّ عِنيَّ التَظَنِّي[39].

وكانوا يسمون شياطين الشعر كلاب الشعراء ولا بد أن السبب كامن في اعتقاد العرب أن الكلب من الصور التي يتشكل فيها الجن[40]. وإذن فلا عجب أن نجد هذه العلاقة بين الشاعر وجنيه قبل الإسلام وبعد ظهوره وأن نجد أساطير في هذا الشأن.

---

(37) بلاشير: تاريخ الأدب العربي، ج 1، الفصل الخامس ترجمة كيلاني، ص 164-167، وزيعور: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم ص 60.

(38) الجاحظ: الحيوان، ج 6، ص 225.

(39) الجاحظ: المصدر السابق ـ الموضع نفسه.

(40) انظر أعلاه تشكل الجن والفصل السابق أساطير الحيوان.

فهذا لافظ بن لاحظ شيطان امرىء القيس[41] وهذا «مِسْحَل السكران بن جَنْدَل» شيطان الأعشى [42] وهذا «هبيد» صاحب عبيد بن الأبرص الأسدي بل وصاحب بني أسد ولا سيما شاعرها بشر بن أبي خازم[43]. و«حاطب» شاعر النابغة[44] و«هاذر بن ماذر» أو ماهر صاحب زياد الذبياني[45] وأسماء أخرى غريبة منكرة مثل «هياب» و«مدرك بن واغم» و«واغم والصلادم» و«الهَوْبر» و«الهَوْجل» و«شِنْقْنَاق» و«شَيْصَبَان»[46].

وقد قال حسان بن ثابت شاعر النبي وهو من المخضرمين: [متقارب]

ولي صاحبٌ من بني الشَّيْصَبَانِ فَطَوْراً أقولُ وطَوْراً هُوَه[47].

وقال بشار: [طويل]

دعاني شِنِقْنَاقٌ إلى خَلْفِ بَكْرَةٍ فقُلْتُ اتركَنِّي فالتفرُّدُ أحْمَدُ[48].

ومثل ذلك «أبو هِدْرش الخَيْتَعُور» أحد بني الشَّيْصَبَان وقد دخل الأدب في رسالة الغفران[49] إلى جانب توابع الشعراء والكتاب عند ابن شهيد[50].

(41) القرشي: جمهرة أشعار العرب ـ المطبعة الأميرية ببولاق، ص 19، وما بعدها. وط البجاوي، ص 47، وما بعدها. انظر أسفله. رواية نموذج عن مطرف الكناني.

(42) القرشي: جمهرة أشعار العرب ط بولاق ص 18-19 وط مصر تحقيق البجاوي، ص 46-48. رواية عن مظعون بن مظعون الأعرابي. والجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 225. وقد ذكر مسحلاً حين هجاه جُهنّام فقال:

دَعَوْتُ خليلي مِسْحَلاً ودعوا لَهُ جُهُنَّامَ جَدْعاً للهجين المذمّم

وذكره الأعشى فقال:

حَباني أخي الجنيُّ نفسي فِداؤهُ بأفيح جياشٍ العشياتِ مرجم

انظر المفضلية 19:99 ط دار المعارف ـ عن الحيوان، ج 6، ص 226-227 وجهنام هو عمرو بن قطن من بني سعد بن قيس بن ثعلبة أو اسم تابعته ـ انظر الفيروزابادي: القاموس المحيط، ج 4، ص 92، مادة جُهُنّام.

(43) القرشي: جمهرة أشعار العرب ـ ط بولاق، ص 17، وتحقيق البجاوي، ص 42.

(44) «صاحب النابغة الجعدي».

(45) هاذر صاحب زياد الذبياني الذي استنبغه. جمهرة أشعار العرب ـ ط بولاق، ص 18، وتحقيق البجاوي، ص 46.

(46) ذكر شنقناق والشيصبان أبو النجم. الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 228.

(47) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 230.

(48) المصدر السابق، ج 6، ص 228.

(49) أبو العلاء المعري: رسالة الغفران، ط 7، شياطين الشعراء، ص 289-291.

(50) ابن شهيد الأندلسي: التوابع والزوابع. ط بيروت صادر 1387-1967 ـ الفصل الأول توابع الشعراء قبل توابع

إن أسماء هؤلاء الشعراء من الجن أسماء منكرة تخضع لمبدأ الحوشية والغرابة اللغوية مثل الشنقناق والشيصبان والهوبر والهوجل إلا أنها ليست اعتباطية تماماً لأن بينها وبين أسماء أصحابها وتوابعهم علاقة صوتية أو معنوية هي إمّا أن صاحبها ذكرها في شعره كما فعلْ الأعشى فذكر مسحلاً أو غيره أو أن اسم التابع قريب من اسم صاحبه مثل الهبيد شيطان عبيد. وكأنها ترجيع صدى لأسمه كما أن الشاعر صدى لشيطانه. أو أنها تذكُر بصفة مشهورة من صفاته أو نعت من نعوته أو أمر اشتهر به كاشتهار أبي نواس بمعاقرته الدنان.

والأساطير التي تُذكر في هذا الباب أكثر من أن نحصيها عدداً منها قصة هبيد صاحب عبيد بن الأبرص وبشر بن أبي خازم الأسدي. وهبيد هذا هو القائل معرفاً بنفسه ضمن قصة طويلة: [متقارب]:

أنا «ابن الصلادم» أدْعى الهبيد	حبَوْتُ القوافيَ قومي أسدْ
عَبيداً حبوت بمأثرةٍ	وأنطقتُ بِشراً على غير كدْ
ولاقى بمدركٍ رهطُ الكُمَيْتِ	ملاذاً عزيزاً ومجداً وجدْ
منحناهُمُ الشعرَ عن قُدْرَةٍ	فهل تَشكُرُ اليومَ هذا معَدْ.

وتنطوي القصة على تصور يقترن فيه قول الشعر بالشرْب من لبن ظباء الجن والري منه ـ وفي هذا ما فيه من تذكير بالعلاقة بين الشعر والراوي قديماً ـ وقد قال الهبيد لضيفه الذي امتنع من شرب لبنه لزُهومته «لو كرعت في بطنك العُسّ لأصبحت أشعر قومك»[51].

ومنها أسطورة جمعت أحدهم «ومِسْحَل السكران بن جندل» شيطان الأعشى فينشده أشعار العرب ويخبره أن أشعر العرب لافَظَ بن لاحظ ـ شيطان امرىء القيس ـ «وهياب» و«هبيد» صاحب عبيد و«هاذر بن ماهر» صاحب النابغة زياد الذبياني[52].

= الكتاب. والعنوان نفسه مشتق من التابع ومن زوبعة وهو اسم عظيم من عظماء الجن في اعتقادهم. (شيطان امرىء القيس عتيبة بن نوفل، ص 91. وشيطان طرفة «عنتر بن العجلان» ص 93. وشيطان قيس بن الخطيم: «أبو الخطّار» ص 96. وصاحب أبي تمام «عتاب بن حباء» ص 98. وصاحب البحتري «أبو الطبع» ص 102. وصاحب أبي نواس «حُسين الدنان» ص 105. صاحب أبي الطيب المتنبي «حارثة بن المغلس» ص 111. ومن توابع الكتاب على سبيل المثال وهو امتداد لـ «شياطين الشعراء» أو «عينة عتبة بن أرقم» صاحب الجاحظ (ص 115-116) و«أبو هبيرة» صاحب عبد الحميد (117).

(51) القرشي: جمهرة أشعار العرب، ص 17-18.

(52) القرشي: جمهرة أشعار العرب المطبعة الأميرية بولاق، ص 18-19.

ومن ذلك قصة أسطورية يروي أحدهم من خلالها أنه اجتمع مع لافظ بن لاحظ تابع امرىء القيس فأنشده مطلع معلقته: [طويل]

قفا نبْكِ من ذكرَى حبيبٍ ومنزلِ   بسقط اللِّوَى بين الدَّخُول فَحَوْمَلِ

، ثم زعم أنه شيطان امرىء القيس وأنشأ يقول: [كامل]

ذهب ابن حجر بالقريضِ وقوْلِهِ   ولقد أجادَ فيها يُعابُ زيادُ
لله هاذر إذْ يجودُ بِقَوْلِهِ   إنَّ ابنَ ماهِرَ بعدَها لَجَوادُ[53].

وجملة القول إن الأساطير المتعلقة بشياطين الشعراء ولا سيما الإسلاميين منهم تدل على استمرار بعض التصورات والمعتقدات الجاهلية في ظل الإسلام حتى وإن لم تؤخذ جميعها مأخذ الجد. وهي تصور لنا العلاقة السحرية بين الكلمة والفعل ودور الكلمة المسجعة على ألسنة الكهان والصلة الأسطورية ـ الشعرية بين قول الشعر وروايته والشعور والشرب حتى الارتواء من لبن ماشية الجن.

لكن ترى لماذا كان معظم شياطين الشعراء ذكوراً؟ ألأن شيطان الشاعر تجريد من نفسه وإذن فهو مذكر أم لأن الكلمة والقول الفصل في المجتمع الذي وصلتنا عنه هذه الأخبار آلت إلى الرجل؟ وهل تمثل الغول الأنثى مرحلة موغلة في القدم (ربما في مجتمع أمومي) يتغلب عليها فيها بعد بطل ذكر له الكلام والفعل وذلك بالرغم من وجود نساء شاعرات وكاهنات ومتنبئات قد يكن بقية باقية تشهد على ذلك الطور السابق؟

لقد انطلقنا مع الجاحظ من شعر الأعراب للتعرف على صورة الكائنات اللامرئية ومنامرتها في المجتمع نشأة وتداولاً وتجذراً وتمكناً في مناخها الثقافي، فكان ذلك دليلاً على أثر الشعر في حياة العرب القُدَامى ودوره في تشكيل تصورهم للعالم، ويمكن الاطّلاع على ذلك التصور من خلال شكل آخر من أشكال الأسطورة وهو الشعر والأدب عامة وهي تحمل صورة ذلك العالم الأسطوري عن الغيلان والجن ومطاياهم ومنازلهم الذي حاولنا تصويره[54].

---

(53) القرشي: جمهرة أشعار العرب، ط الأميرية بولاق، ص 19.

(54) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، من ص 80 إلى ص 84، مع شرح غريبها بين ص 147 و255.

7 شياطين الأوثان المبشرون بالبعثة المحمدية:

إن بعض القصص الأسطورية عن إسلام بعض المسلمين الأوائل أو عن بعض السرايا التي أرسلت لهدم بعض الأصنام، ولا سيما بعد فتح مكة، قد احتفظت لنا بصفة غير مباشرة ببعض المعتقدات الأسطورية التي كان يعتقدها العرب قبل الإسلام عن كائنات لا مرئية تعمر فضاءهم وتنطق عن الأصنام بكلام مسجع فتخبرهم ببعض جلائل الأمور مثل موت عظيم من العظماء أو وشك الانتقام والثأر من معتدٍ عليهم. وهي التي كانوا يعبرون عنها بالهاتف يسمعون صوته ولا يرون شخصه فتقوم واسطة بين عالم الغيب وعالم الشهادة. ولا يخفى ما بين «الهواتف» والكهانة والأصنام. وما كان سدنتها يحتالونه من الحيل ويعمدون إليه من المخاريق بغية التكسب، من علاقة.

ولا ريب أن بعض ما وصلنا من الأماطير في هذا الغرض متأخر زماناً. وقد سبق أن رأينا خصائص الذاكرة الشعبية ومميزاتها، ولكن ذلك لا يمنع أنها حتى في تلك الصورة تحمل في تضاعيفها أصداء من الماضي البعيد الذي لا يمحي من الذاكرة الجماعية ـ لأن الرواية الجماعية، وهي ضرب من الرقابة الاجتماعية قد احتفظت به وتداولته ـ ويصور العالم الأسطوري الذي نبحث عن استحضاره ولا نشك في أنه قد استمر فترة ما من التاريخ الإسلامي قبل أن تفعل الرسالة الإسلامية ورموزها فعلها في صياغة عالم الفكر والخيال عند العرب المسلمين في المدينة الإسلامية.

والأمثلة التي يمكن أن نسوقها في هذا المضمار أكثر من أن نثبتها. وسنشير إلى أبرزها لا سيما أن لها في كثير من الأحيان نفس البنية ونفس الثوابت عسى تقاطع النصوص يسمح لنا باستخلاص رؤية واضحة قدر الإمكان في قراءتنا السياقية الثانية على ما تعودنا في كل فصل.

ـ منها ظروف إسلام خريم فاتك بن الأخرم الأسدي. وقد خرج في طلب إبل أضلّها بأبرق العزاف(*) ـ وكنا رأينا أعلاه أنه من مواطن الجن عندهم ـ بعد أن تعوذ بعظيم الوادي[55].

(*) أبرق العزّاف كشدّاد ماء لبني أسد بن خزيمة يضرب به المثل فيقال أقفر من أبرق العزاف سموه بذلك لأنهم يسمعون فيه عزيف الجن أي صوتهم وهو صوت يسمع بالمفاوز من الرياح. انظر مجمع الأمثال للميداني، ج 2، ص 129.

(55) انظر القصة كاملة في كتاب النويري: نهاية الأرب، ج 18، ص 147-148.

فإذا هو يسمع صوت هاتف يقول: [رجز]

تَعَوَّذَنْ بِاللَّهِ ذي الجلالِ ووحِّدِ اللَّهَ ولا تُبالي
ما هَوَّلَ الجنُّ من الأهوالِ

فطلب منه البيان فقال: [رجز]

هذا رسولُ اللهِ ذُو الخيراتِ يدعُو إلى الجنةِ والنَجَاةِ
يأمرُ بالصومِ وبالصلاةِ

وهكذا تُردُّ عليه راحلته الضالة فيقصد المدينة ويبايع النبي ويسلم.

وشبيه بما رأينا إسلام تميم الداري[56] وتصور قصة إسلامه عادة الاستجارة بعظيم الوادي وكيف أن الهاتف رفض إجارته على الله ودعاه إلى الإيمان به وبرسوله. فلما أصبح ذهب إلى دير أيوب(*) فسأل راهبه عما سمعت من الهاتف، فقال: صدق. وكان ذلك سبب إسلام تميم.

وشبيهة بها قصة إسلام خال ربيعة بن أبي بَرَاء بعد واقعة حُنَين في ظروف تختلف عن ظروف القصة السابقة وكان قَتَل في طريقه جنياً مسلماً في شكل أرقم تحوّى على ثعلب فطارده قومه للثأر منه ثم عرضوا عليه الإسلام حتى يسقط عنه القصاص فأسلم فأخلوا سبيله[57].

ومنها إسلام مالك بن نفيع وهو أنموذج آخر أكثر طرافة لأنه يضعنا في مناخ أسطوري جاهلي يجمع بين عناصر عديدة من ذلك المناخ منها الهاتف ومنها الأصنام ومنها التسمية ـ ولها صلة غير خافية بالأسطورة ـ والعتيرة والكلب والظبية والقرهب أو ثور الوحش والعقاب والنعامة في إطار تتكلم فيه الحيوانات فيتحدث العقاب إلى الكلب.

حدث مالك بن نفيع قال:

«ند بعير لي فركبت نجيبة وطلبته حتى ظفرت به فأخذته وانكفأت راجعاً إلى أهلي، فأسريت ليلة حتى كدت أصبح فأنخت النجيبة والجمل وعقلتهما، واضطجعت في ذرى كثيب رمل.

(56) النويري: نهاية الأرب، ج 18، ص 147.

(*) قرية بحوران من نواحي دمشق كان بها أيوب عليه السلام ـ عن النويري المرجع السابق.

(57) النويري: نهاية الأرب، ج 18، ص 154-155.

فلما كحلني الوسن سمعت هاتفاً يقول: يا مالك يا مالك لو فحصت عن مبرك العَوْد [الجمل الكبير المسن المدرب] لسرّك ما هنالك.

قال: فثرت وأثرت البعير عن مبركه واحتفرت وإذا صنم بصورة امرأة، من صفاء صفراء كالورس مجلوة كالمرآة، فاستخرجتها ومسحتها بثوبي ونصبتها فاستوت قائمة فما تمالكت أن خررت ساجداً لها.

ثم قمت فنحرت البعير لها ورششتها بدمه وسميتها «غَلاَب» ثم حملتها على النجيبة وأتيت بها أهلي. فحسدني كثير من قومي عليها وسألوني نصبها لهم ليعبدوها معي، فأبيت عليهم، فانفردت بعبادتها وجعلت لها على نفسي كل يوم عتيرة.

وكانت لي ثلة من الضأن فأتيت على آخرها وأصبحت يوماً وليس لي ما أعتره وكرهت الإخلاف بنذري فأتيتها فشكوت إليها ذلك فإذا هاتف من جوفها يقول:

يا مال يا مال، لا تأس على المال، سر إلى طويّ الأرقم، فخذ الكلب الأسحم الوالغ في الدم ثم صد به نعم!

قال مالك: فخرجت من فوري إلى طويّ الأرقم، فإذا كلب أسحم هائل المنظر قد وثب على قرهب ـ يعني ثوراً وحشياً ـ فصرعه وأنا أنظر إليه، ثم بقر بطنه، وجعل يلغ في دمه.

قال: فتهيبته ثم أقدمت عليه وهو مقبل على عقيرته لم يلتفت إليّ فشددت في عنقه حبلاً، ثم جذبته فتبعني، فأتيت راحلتي فأثرتها وقدتها إلى القرهب فأنختها وحملته عليها. ثم قدتها قاصداً إلى الحي والكلب يلوذ بي.

فعنّت لي ظبية فجعل الكلب يثب ويجاذبني المرس [الحبل] فترددت في ارساله ثم أرسلته فمرّ كالسهم حتى اختطفها، فأتيته فجاذبته إياها فأرسلها في يدي فاستفزني السرور وأتيت أهلي فعترت الظبية لغلاب ووزعت لحم القرهب وبت بخير ليلة.

ثم باكرت به الطير فلم يفته حمار ولا ماطله ثور ولا اعتصم منه وعل ولا أعجزه ظبي فتضاعف سروري به وبالغت في إكرامه وسميته «سُحاماً» فلبث بذلك ما شاء الله.

فإني لذات يوم أصيد به فبصرت بنعامة على أدحيتها وهي قريبة مني فأرسلته عليها، فأجفلت أمامه واتبعتها على فرس جواد فلما كاد الكلب يثب عليها انقضت عليه عقاب من

الجو فكرّ راجعاً نحوي فصحت به فما كذب [أي ما انثنى وما رجع]، وأمسكت الفرس فجاء سُحام حتى دخل بين قوائمها ونزلت العقاب أمامي على صخرة وقالت: سُحام، قال الكلب لبيك. قالت: هلكت الأصنام وظهر الإسلام فأسلم تنجُ بسلام وإلا فليست بدار مقام. ثم طارت العقاب وتبصرت سحاماً فلم أره وكان آخر عهدي به»[58].

وشبيه بما سبق إسلام مازن بن الغَضُوب. وتتمثل طرافتها ـ إن وجدت طرافة لهذه النصوص ذات البنية التي تكاد تكون واحدة عن مجتمع يقوم على التقليد ـ في شخصيته وكان يسدن صنماً بقرية سمايا من عمان اسمه «ناجر» تعظمه بنو الصامت وبنو حطامة ومهرة وهم أخوال مازن. «قال مازن: فعترت له ذات يوم عتيرة وهي الذبيحة فسمعت صوتاً من الصنم يقول: يا مازن يا مازن. أقبل إليّ. أقبل إليّ. تسمع ما لا تجهل. هذا نبي مرسل جاء بحق منزل فآمن به كي تعدل عن حر نار تشعل وقودها الجندل.

قال مازن: فقلت والله إن هذا لعجب. ثم عترت بعد أيام عتيرة أخرى فسمعت صوتاً أشد من الأول وهو يقول يا مازن اسمع تسر. ظهر خير. وبطن شر. بعث نبي مضر بدين الله الأكبر فدعْ نَحِيتاً من حجرْ تسلمْ من حَرّ سَقَرْ...»[59].

وشبيه به أيضاً إسلام عبد الله بن أبي ذباب[60] وإسلام سواد بن قارب الأزدي ويقال السدوسي من أهل السراة من جبال البلقاء [61] وإسلام عباس بن مرداس السلمي[62] وقومه بنو حارثة. بعد أن سمعوا من جوف صنمهم «الضمار»: يا عباس،

قُلْ للقبائلِ من سليمٍ كُلِّها ... هَلَكَ الضِّمارُ وفازَ أهلُ المسجدِ
هَلَكَ الضمارُ وكانَ يُعبدُ مرةً ... قبلَ الصلاةِ إلى النبيِّ محمدِ
ذاكَ الذي جاءَ بالنبوَّةِ والهُدى ... بعدَ ابنِ مريمَ من قريشٍ مُهْتَدِ

وخلاصة القول عن عالم الجن والغيلان والسعالي وميزاته أنه فضاء لا يعدو أن يكون إسقاطاً لعالم العرب القدامى إطاراً وأشخاصاً، علاقات ومميزات. إن عالم الجن هو العالم

(58) النويري: نهاية الأرب، ج 18، ص 149-150.

(59) الشبلي: آكام المرجان، ص 162. ابن كثير: البداية والنهاية، ج 2، ص 337-338 ضمن فصل طويل في هواتف الجان، ج 2، ص 332-356، في آكام المرجان للشبلي، ص 162، أن القرية اسمها شهائل.

(60) النويري: نهاية الأرب، ج 18، ص 150-154.

(61) ابن كثير: البداية والنهاية، ج 2، ص 332-337. والنويري: نهاية الأرب، ج 18، ص 142 وما بعدها.

(62) الشبلي: آكام المرجان، ص 162. وقد أثبتنا النصّ على علاّته.

الذي يدخله الإنسان الفرد وحيداً، إنه عالم الوحش والوحشة، عـالم تتراءى لـه فيه كـائنات هي بـين الإنسـان والحيـوان عقيم عقم الصحراء. وصـورة الغيـلان والسعـالي والجن عـامـة منتزعة من الحيوان والإنسان معاً فلها مميزات الإنسان أو هي تتقـوم من صورة آدميـة ولكن العين مشقوقة بالـطول أما الـرجلان فمثـل رجلي عـير. وقد يـتراءى شخصها للعيـان ولكنها قادرة على الاختفاء والتستّر، أو هي كالسراب يحسبه الظمآن ماء. فهي الغول «ساحرة الجن» تسلب عقل المسافر وتستهويـه أو هو الشيـخ «شيطان الشعـر» أو هي عجوز شمـطاء نافشـة شعرها تخرج من الوثن بعد تحطيمه أو من الشجرة بعد عضدها تدعو بالـويل والثبـور أو هو الهاتف ينبيء بعظيم من الأمور.

ويكن أن نقول القول نفسـه في الإطار الذي يفترض أنه إطار تلك الأساطير. إنـه عالم البداوة والصحراء بجبالها وفلواتها وغياضها ومضارب الخيـام فيها وبعـالمها الحيـواني المشتمل على الحشرات والزواحف مطايا الجن ونيرانها الموقدة ليلاً وبنظمها وقيمها الاجتماعية البدويـة وسننها الثقافية. فالجن تنتـظم اجتماعيـاً في أحياء (بنـو أقيس ـ بنو مـالك ـ بنـو الشيصبان)، وتقوم علاقاتها بين بني البشر على أساس الصراع والقتال وطلب الثأر (كما رأينا مع بني سهم الغياطلة قتلة الجن) من جهة وعلى المصاهرة ورعاية الذمة عند النـزول على «العـامر» عـظيم الوادي من الجن والاستجارة به من جهة أخرى. وعالم الجن شبيـه إذن بعالم الإنس بـل فيه هو الآخر شعراؤه يقولون الشعر ويروونه عـلى مذهب الأعـراب. وإذن فعالم الجن والغيـلان والسعالي عالم الوَحش والوحشة/المقابل مبدئياً لعالم الإنس والأنس إلاّ أنه صورة منـتزعة من عالم البدوي المستفرد في الخلاء أمام المجهول وخوفه من ذلك العالم المـوحش المناويء الـذي ما تزال فيه الطبيعة وحشية تعمرها كائنات موسومة بسمة القداسة المنتشرة في الكون بجبالـه وأوديته وحيوانه وأشجاره.

فهل للجن والملائكة والشياطين نفس الصورة في الأساطير الدينية؟

6 ـ الجن والملائكة والشيطان في الأساطير الدينية.

0 مقدمة

للأساطير التي تتصل بالجن والملائكة والشياطين علاقة متينة بقصة الخليقة وقصة آدم وحواء من حيث موضوعها لاتصالها بزمن البدايات. وهي تتماثل وإياها في جملة من الخصائص من حيث مضمونها وبنيتها ووظائفها والغاية منها وما يترتب عنها من سنن وقيم وأعراف. ونحن نرجح أنها كانت من القصص الرائجة بين العرب قبل الإسلام ـ على الأقل في الأوساط التي كان فيها تأثير يذكر لـ «أهل الكتاب» ـ لما وصلنا عنها من أساطير تروى عن علي بن أبي طالب وعن ابن عباس مثل أسطورة «الزهرة» /أناهيد/ عشتروت وما جرى بينها وبين الملكين «هاروت وماروت» وهبوطهما إلى الأرض وتعليمهما إياها السحر والاسم الأعظم الذي به صعدت إلى السماء فمسخت كوكباً ـ في بعض الروايات ـ جزاء وفاقاً على إغوائها الملكين واشتغالها بالسحر، بينما بقيا يعذبان على بئر بأرض بابل(*).

إن الجن في تصور المسلمين كائنات «روحانية» لا مرئية. وهي مخلوقات نارية عند بعضهم لأنها في التنزيل قد خلقت ﴿من مَارِج مِنْ نارٍ﴾ (سورة الرحمان الآية 15) وهي هوائية عند آخرين لأن بعضها في الآثار له صورة «ريح هفهافة». أما الملائكة فخلقت من النور. وفي بعض المأثورات أيضاً أن الجن مخلوقات كانت تعمر الأرض قبل خلق آدم بألفي عام أو أربعين ومنها إبليس وهو تارة من الجن وطوراً من الملائكة[1]. فعن ابن عباس: «كان الجن سكان الأرض والملائكة سكان السماء وهم عمارها لكل سماء ملائكة ولكل أهل سماء صلاة وتسبيح ودعاء فكل أهل سماء فوق سمائهم أشد عبادة وأكثر دعاء وصلاة وتسبيحاً من الذين تحتهم، فكانت الملائكة عمار السماء والجن عمار الأرض»[2]. فلنتعرف على هذا العالم الخفي اللامرئي أولاً من خلال صورة استعراض الجن والملائكة والشياطين في أساطير الخليقة ثم صورة الملائكة ثانياً ثم صورة إبليس ثالثاً ثم أخيراً من خلال الجن في الأساطير المتعلقة بالنبي سليمان.

(*) انظر أعلاه فصل: أساطير الكواكب.

(1) الشبلي: آكام المرجان، ص 235-237، وجميع هذه الأخبار عن ابن عباس.

(2) الشبلي: المرجع السابق، ص 19 ـ والسيوطي: لقط المرجان، ص 7-8، وانظر أساطير صورة الكون في كتاب الثعلبي قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس، ص 11-12.

1.6 الجن والملائكة والشيطان في أساطير الخليقة.

تبدأ قصة الخليقة في العهد القديم وفي القرآن بقصة آدم أبي البشر. ولكن المفسرين وأصحاب الأخبار والتاريخ و«أهل الشرائع» - كما يقول المسعودي - يشيرون إلى أنه قد وجد قبل آدم أمم أخرى. وكان ذلك منهم اجتهاداً في تفسير بعض الآيات القرآنية استناداً إلى ما لا بد أنه كان رائجاً من المدونات العبرية في الأسفار «المحظورة» أو غير القانونية[3]. ويبدو ذلك التميز والاستقطاب بين الجن والملائكة في زمن أول قبل خلق آدم خلق الله فيه الجن والملائكة.

1.1.6 - خلق الجن والملائكة:

«سئل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، هل كان في الأرض خلق من خلق الله تعالى قبل آدم يعبدون الله تعالى؟

فقال: نعم خلق الله تعالى الأرض. وخلق فيها أمماً من الجن يسبحونه ويقدسونه ولا يفترون وكانوا يطيرون إلى السماء ويلقون الملائكة ويسلمون عليهم ويتعلمون منهم الخير ويعلمون منهم بخبر ما يجري في السماء.

ثم إن طائفة من الجن تمردوا وعتوا عن أمر الله عز وجل وبغوا في الأرض بغير الحق وعلا بعضهم على بعض حتى سفكوا الدماء وأظهروا الفساد وجحدوا الربوبية. وأقام الآخرون المطيعون على دينهم وعباداتهم وباينوا الذين عتوا عن أمر الله وكان يصعد إلى السموات عنها للطاعة.

وخلق الملائكة كما قدمنا ذكره روحانيين ذوي أجنحة يطيرون بها حيث طيّرهم الله تعالى وأسكنهم ما بين أطباق السموات يسبحونه ويقدسونه لا يفترون، حتى اصطفى الله تعالى منهم الملائكة فكان أقربهم منه إسرافيل ثم ميكائيل ثم جبرائيل صلوات الله تعالى وسلامه عليهم أجمعين»[4].

---

(3) وأشهرها يهوديت وطوبيا ويشوع بن سيراخ وباروخ وسفر المكابين وأخنوخ واليوبيل وحكمة سليمان انظر مقال Arthur Geffery: Ibn 'Arabi's Shajarat Al-Kawn مجلة «دراسات إسلامية (Studia islamica) العدد XI سنة 1959 ص 131 الأدبيات المتعلقة بالأمم المخلوقة قبل آدم: شوقي عبد الحكيم: موسوعة الفولكلور والأساطير العربية. ص 181.

(4) المسعودي: أخبار الزمان، ص 33.

وفي خبر آخر أن الجن قتلوا ملكاً عليهم يقال له يوسف فسلط عليهم جنداً من الملائكة في سماء الدنيا كان على رأسهم إبليس[5].

ولنا في «أخبار الزمان» أسطورة لا تجري فيها أية أحداث لأنها تشتمل على لائحة بالأمم التي وجدت على ظهر البسيطة قبل آدم وصفاتها ومميزاتها. وهي أمم وحشية المنظر تجمع بين خصائص الحيوانية وبعض صفات الإنسان مما يقربها إلى الصور المتعارفة عن الجن أبالسة الجحيم الممثلة في أساطير صورة الكون... ونرجح أنها تابعة لمجال ثقافي إسلامي يقول فيه أصحابه بتأثير الكواكب وتدبيرها أمور العالم وفعلها في العناصر الأربعة و«المتولدات». وقد تكون شيعية المصدر لما نعرف عن نحلة المسعودي ويقول واصفاً تلك الأمم:

«يقال إنه كان الجملة ثمانياً وعشرين أمة، بإزاء المنازل العالية التي يحلها القمر لأنه المستولي عندهم لتدبير العالم الأرضي بإذن الله تعالى جل ذكره، خلقت من أمزجة مختلفة أصلها الماء والهواء والنار والأرض، فهي متباينة الخلق.

- ومنها أمّة طوال خفاف زرق ذات أجنحة كلامهم فرقعة.
- ومنها أمّة أبدانهم كأبدان الأسد ورؤوسهم رؤوس الطير لها شعر وأذناب طوال كلامهم دوي.

ومنها أمة لها وجهان قدامها وخلفها وأرجل كثيرة وكلامهم كلام الطير. ومنها الجن.
ومنها صفة الجن وهي أمة في صور الكلاب لها أذناب وكلامها همهمة لا يفهم.
ومنها أمة تشبه بني آدم أفواههم في صدورهم يصفرون تصفيراً.
ومنها أمة في خلق الحيات الطوال لها أجنحة وأرجل وأذناب.
ومنها أمة يشبهون نصف شق الإنسان لهم عين واحدة ويد واحدة ورجل واحدة يقفزون تقفيزاً وكلامهم مثل كلام الغرانيق.

ومنها أمة لها وجوه كوجوه الناس وأصلاب كأصلاب السلاحف وفي أيديهم مخالب وفي رؤوسهم قرون طوال كلامهم كعوي الذئاب.
ومنها أمة لكل واحد منهم رأسان ووجهان كوجوه الأسد طوال لا يفهم كلامهم.

---

(5) انظر أخباراً متفرقة مماثلة عن ابن عباس وجويبر ومجاهد جمعها الشبلي في آكام المرجان عن الطبري وغيره - آكام المرجان، ص 19-20 و237 وما بعدها.

ومنها أمة مدوّرة الوجوه لها شعور وأذناب كأذناب البقر يزرقون الناس من أفواههم.

ومنها أمة في خلق النساء لهم شعور وثدي ليس فيهم ذكر تلقح من الريح وتلد أمثالها، ولها أصوات مطربة يجتمع إليها كثير من هذه الأمم لحسن أصواتها.

ومنها أمة في خلق الهوام والحشرات إلا أنها عظيمة الأجسام تأكل وتشرب مثل الأنعام.

ومنها أمة تشبه دواب البحر لها أنياب الخنازير بارزة وآذان طوال.

وبقية الثماني والعشرين أمة على خلق لا يشبه بعضها بعضاً إلا أنها وحشية المنظر ويقال إن هذه الأمم تناتجت فصارت مائة وعشرين أمة»[6].

وأشباه هذه الأساطير عن الجن وقبائلهم وخلقهم ـ حسب المسعودي ـ هو الهند وبلاد فارس وبلاد اليونان. وهو ما تؤكده الميثولوجيا المقارنة باعتبار أن معظم حكايات الجن والشياطين إنما هي واردة من الفضاء الثقافي الآري على الأرجح[7].

2.1.6 ـ صورة الملائكة في الأساطير.

«والباطنية يرفضون المعجزات وينكرون نزول الملائكة من السماء بالوحي والأمر والنهي. بل ينكرون أن يكون في السماء ملك. وإنما يتأولون الملائكة على دعاتهم إلى بدعتهم ويتأولون الشياطين على مخالفيهم والأبالسة على مخالفيهم»[8].

لئن اتفق أهل السنة حول الملائكة وأنها أجسام لطيفة قادرة على أن تتشكل الأشكال المختلفة فقد اختلفوا في حقيقتها. ونحن نجد تعريفاً لهم عند القزويني هو تعريف أهل الملة «زعموا أن الملك جوهر بسيط ذو حياة ونظر وعقل والاختلاف بين الملائكة والجن والشيطان كالاختلاف بين الأنواع. واعلم أن الملائكة جواهر مقدسة عن طلب الشهوة وكدورة الغضب»[9].

---

(6) المسعودي: مروج الذهب، ج 2، ص 294، وأخبار الزمان، ص 33.

(7) انظر مثلاً شوقي عبد الحكيم: موسوعة الفولكلور والأساطير. ص 263 ومادة خرافات الجن والمخاواة ـ ومعجم الرموز مادة (Démons)، ص 348 ومادة (Diable). ص 352-353.

وفي أخبار الزمان المنسوب للمسعودي، ص 32 «وأما الجن فذكرت الهند والفرس واليونان ولادات الجن وقبائلهم وأسماء ملوكهم وزعموا أنهم مفترقون على إحدى وعشرين قبيلة، وبعد خمسة آلاف سنة ملكوا عليهم ملكاً منهم يقال له شماليل بن أرس جن...» ومن شأن ذلك أن يرجع مصدر هذه الأساطير.

(8) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 279-280.

(9) القزويني: عجائب المخلوقات، ص 88.

ورغم قوله تعالى: ﴿وما يعلم جنود ربك إلا هو﴾ فإننا نجدهم قد صنفوا الملائكة تصنيفاً ورتبوها مراتب بحسب قربها من العرش ومنازلها من السموات السبع. وقد احتفظ لنا القزويني بنص بديع لم نعثر عليه عند سواه ولا شك في أن جانباً عظيماً منه قد استمد من التراث الشفوي الذي كان متداولاً تحت عنوان الإسرائيليات ولا سيما منه الكتب «المنحولة» أو غير القانونية مثل أسفار إخنوخ[10].

1.2.1.6 الملائكة الأربعة حملة العرش:

«فمنهم من هو على صورة النسر ومنهم من هو على صورة الثور ومنهم من هو على صورة الأسد ومنهم من هو على صورة البشر» أما وظيفتهم حسب ابن عباس فهي الشفاعة أي الوساطة لدى الباري حتى يرزق الطيور والبهائم والسباع وبني آدم[11].

2.2.1.6 الملائكة الأربعة إسرافيل وجبريل وميكائيل وعزرائيل.

1 - إسرافيل: هو صاحب الصور «مبلغ الأوامر ونافخ الأرواح في الأجساد» وعن كعب الأحبار أن له أربعة أجنحة وأنه يسد بإثنين منها ما بين المشرق والمغرب وأن قدميه تحت الأرض السابعة ورأسه ينتهي إلى أركان قوائم العرش. واللوح المحفوظ في جبهته بين عينيه. ويضيف القزويني «إن له أعواناً على الأركان والمولدات ينفخون أرواحهم فيها فيصير معدناً ونباتاً وحيواناً»[12].

2 - جبريل: المعروف عنه أنه أمين الوحي وواسطته. وعن كعب الأحبار أن «له ستة أجنحة في كل واحد مائة جناح وله وراء ذلك جناحان»[13].

3 - ميكائيل: «هو الموكل بالأرزاق للأجساد والحكمة والمعرفة للنفوس. قال كعب الأحبار: في السماء السابعة البحر المسجور وعليه من الملائكة ما شاء الله وميكائيل قائم على

= وانظر المقدسي في كتابه البدء والتاريخ، ج 1، ص 169، الملائكة والكواكب وحملة العرش وحديث الأوعال.

(10) انظر على سبيل المثال قصة هاروت وماروت ضمن «أساطير الكواكب» واسم عزازيل ويطلق على الشيطان أيضاً.

(11) القزويني: المصدر السابق، ص 90.

(12) القزويني المصدر السابق، ص 91. انظر عن أصله في الأساطير العالمية شوقي عبد الحكيم. موسوعة الفولكلور والأساطير. ص 181، وما بعدها.

(13) القزويني: المصدر السابق، ص 92.

البحر المسجور لا يعرف وصفه وعدد أجنحته إلا الله تعالى، ولو أنه فتح فاه لم تكن السموات فيه إلاّ كخردلة في بحر، ولو أشرف على أهل السموات والأرض لاحترقوا من نوره، وله أعوان موكلون على جميع العالم من شأنهم إحداث قوة النهوض في الأركان والمولدات وغيرها التي بها الوصول إلى الغايات وبلوغ الكمال في الكائنات»[14].

4 ـ عزرائيل: إن موقع عزرائيل هو السماء الدنيا حسب كعب الأحبار. رجلاه ـ مثل ديك العرش أو ديك الكون في تخوم الأرض ورأسه في السماء قبالة اللوح المحفوظ، وهو «مُسَكِّن الحركات ومفرق الأرواح من الأجساد» حسب عبارة القزويني يقبض أرواح أهل التوحيد بيمناه وأهل الكفر بشماله يرفع هذه «في حريرة بيضاء مغموسة في المسك إلى عليين» وينزل تلك «في سربال من القطران إلى سجين»[15].

3.2.1.6 ـ الملائكة الكروبيون:

والكروبيون من «كيروبيم» العبرية التي تفيد المقربين. Chérubins في الفرنسية. ووظيفة هؤلاء الاستغراق في الحضرة الإلهية مسبحين ليلاً نهاراً.

4.2.1.6 ملائكة السموات السبع:

إن صور هؤلاء الملائكة على صور الحيوانات. وقد نفهم ضرباً من التدرج في تنزيل كل منهم المنزلة التي يحتلها ضمن السموات السبع في تسلسل تصاعدي يبدأ بالبقر (من الدواب) ويرتقي إلى العقاب والنسر (من الطير) ويصل إلى الخيل ـ وقد يتساءل المرء لماذا هذا التفضيل ولكن قد سلف أن رأينا أن الفرس يكاد يتوحد بالعربي المسلم ـ فالحور والولدان والآدميين. وإذا ملائكة السماء إسقاط لتصور تدرج الحيوان في سلم الخليقة.

عن ابن عباس أنه قال:

«ملائكة سماء الدنيا على صورة البقر وقد وكل الله تعالى بهم ملكاً اسمه إسماعيل،
وملائكة السماء الثانية على صورة العقاب ووكل الله بهم ملكاً اسمه ميخائيل،
وملائكة السماء الثالثة على صورة النسر والملك الموكل بهم اسمه صعديائيل،
وملائكة السماء الرابعة على صورة الخيل والملك الموكل بهم اسمه صلصليل،
وملائكة السماء الخامسة على صورة الحور العين والملك الموكل لهم اسمه كلكاييل،

(14) المصدر السابق، ص 92.

(15) عجائب المخلوقات، ص 92-93.

وملائكة السماء السادسة على صورة الولدان والموكل لهم اسمه سمخائيل،
وملائكة السماء السابعة على صورة بني آدم والموكل لهم اسمه روفائيل»[16].

وثمة ملائكة آخرون نذكر من بينهم «المعقبات» و«منكر ونكير» و«السياحون» و«هاروت وماروت»[17].

وقد جمع لنا القزويني في نص بديع بألوانه وأشكاله صورة كل ملك من هؤلاء الملائكة وملابسه وألوانه مما يحمل على الاعتقاد أنها قد كانت مصورة مجسدة في بعض المخطوطات خلافاً لما هو متعارف في المجال الإسلامي ـ السنّي منه على الأقل ـ من إنكار التصوير. وهي تحتاج في ذاتها إلى دراسة سيميولوجية ورمزية خاصة[18]. وحسبنا منها مثال حول ملائكة العرش وهم «أربعة صور: آدمي وبقر ونسر وأسد».

ـ فالآدمي ملبوسه جبة خضراء وفوق الجبة الخضراء جبة حمراء قصيرة وسراويل من الذهب ومشد في وسطه وردي اللون وجناحاه واصلة إلى رجليه وذؤابتا شعر أسود إلى جناحيه ولجناحيه ثلاثة ألوان واحد منها أزرق وأحمر وأصفر وعمامته بيضاء مرصعة بالذهب وله ذؤابة منها من قفاه إلى رأس جناحه وزيق جبهته الحمراء مرصع بالذهب وصورته أبيض اللون يميل إلى الحمرة ورجل من رجليه على رقبة الأسد والأخرى على ذنبه والله أعلم بصحته.

---

(16) المصدر السابق، ص 94، وسبق أن رأينا صورة الملائكة مع الجاحظ عند استشهاده بشعر أمية بن أبي الصلت:

رجـلٌ وثـورٌ تحـتَ رِجْـلِ يَمينِـه ... والنَّسْرُ للأخـرى ولَيْـثٌ مُرْصَـدُ

الحيوان، ج 6، ص 221-222.

(17) انظر القزويني: عجائب المخلوقات، من ص 100 إلى ص 105.

(18) إن طبعة 1983، من عجائب المخلوقات للقزويني محلاة ببعض الصور الراجح عندنا انها مستمدة من أصول مخطوطة بالألوان. انظر مثلاً ص 89 وفيها صورة إسرافيل وهو ممسك بالبوق عن منمنمة من مخطوطة واشنطن يرجح انها رسمت في العراق حوالي 1370 م ـ 1380 ـ

(Washington D.C. Freer Gallery fo Art, N.54-51)

وص 95 صورة للملائكة المسمين بالحفظة الكاتبين من مخطوطة ميونيخ يرجح أنها مرسومة في واسط بالعراق سنة 678 هـ/ 1280 م.

(Munich, Bayerische Statsbibliothek C.Arab. 464, Folio 36 recto).

ـ وأما البقر فهو كبقر الدنيا إلا أنه أزرق اللون تميل زرقته إلى الغبرة شيئاً يسيراً وظهره أسود ومن بين قرنيه إلى إحدى أذنيه نقطة سوداء ورقبته من بين يديه هو الزور إلى تحت حنكه أسود من أسفل لا كُلّ رقبته، ويد من يديه مطوية والأخرى مستقيمة كالذي يريد النهوض بعد ما اعتدل. وقرناه أخضران في غاية الطول والحسن وذنبه طويل معكوف ثلاث طيات فوق ظهره ونازل من فوق ظهره إلى طرفه إلى بين فخذيه ويده المستقيمة فوق رقبة الأسد لكن ما هي واصلة إلى رقبته. ورجلاه فوق ظهر النسر لكن مرتفعة عنه لا ملاصقة والله أعلم بصحته.

ـ وأما النسر فهو لا أحمر اللون ولا أسود اللون ولكنه أسود يميل إلى الحمرة شيئاً يسيراً ورؤوس أجنحته من الذهب وصدره أيضاً أزرق والله أعلم بصحته.

وأما الأسد فهو أصفر اللون يميل إلى الحمرة شيئاً يسيراً وفاه مفتوح وخشمه عند منقار النسر والله أعلم بصحته. والنسر والأسد وقوفهما على غاية الوقوف وغاية الاعتدال والله أعلم بصحته[19].

(19) القزويني: عجائب المخلوقات ص 100-101.

3.1.6 صورة إبليس:

﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين﴾
سورة البقرة، الآية 34

﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس كان من الجن﴾
سورة الكهف، الآية 50

هل إبليس ملاك أم شيطان؟ فرض هذا السؤال نفسه على المفسرين بناء على الآيتين الكريمتين. ولما كان الاستثناء في كلام العرب لا يكون من غير الجنس اعتبر إبليس من الملائكة ولكن كان لا بد من اعتباره أيضاً من الجن. وكان لا مناص من تعليل ذلك تعليلاً مقبولاً. فما هي صورة إبليس في الأساطير؟ وما هي قصته ورمزيتها بالتوازي مع قصة آدم؟ ثم ما هو الفضاء الذي احتله إبليس وفقاً لتلك الرمزية في تصور الكون ضمن كتب التفسير وقصص الأنبياء وكتب الأدب وغيرها؟.

أما اسمه ـ والأسماء إذا بلغنا من تجريدها الغاية، مثلما رأينا آنفاً، تحيلنا إلى الأسطورة ـ فهو إبليس ولكن له أسماء عديدة منها: أبو الجان، والشيطان وأبو مرة وأبو الحارث وعزازيل وشمازيل وسوميا أو شوميا. و«نائل» و«أبو كدوس» وربما أخرى لم نصادفها.

ـ فترى هل تكون كلمة «إبليس» وقرينتها «الشيطان» عربية الأصل كما ذهب إلى ذلك ابن قتيبة؟ أم تراها أعجمية مثلما ذهب إلى ذلك أكثرهم؟ إن إبليس يعرف في التراث الإنساني العالمي بأسماء عديدة منها Diabolos ومنها جنان (Ganen) وشيطان الحبشيتان وتتفق الأخيرة مع Satan العبرية وله من الأسماء أيضاً عزازيل العبرية التي تحمل في طياتها اسم «إيل» أعظم آلهة الساميين ورب الأرباب عندهم[1].

---

(1) ابن قتيبة: تفسير غريب القرآن ـ دار الكتب العلمية بيروت 1398/1978 ـ ص 23 من أبلس أي يئس من رحمة الله. كان اسمه عزازيل. وهو مذهب ابن دريد. عن الشبلي: آكام المرجان، ص 17-18.
الدميري: حياة الحيوان الكبرى، ص 191 ـ ط مصر 1305 ـ اسمه كان بالعبرانية عزازيل. فهل تكون مصادرها أسفار أخنوخ (المعروف عند المسلمين بـ «إدريس» وزواج بنات الرحمان ببنات الإنسان وهل هي أصل لإيمان العرب ببنات الله الملائكة وبأن شفاعتهنّ لترّجى؟

ولكن من أسماء إبليس أيضاً سوميا أو شوميا[2] مما قد يشي بوجود علاقة بعيدة بين صورة إبليس كما وصلتنا في التراث السامي القديم وصورته في التراث الآري تراث الشرق القديم الذي كان لبعضه تأثير لا ينكر في بلاد العرب قبل الإسلام عبر الاتصال بفارس قبل الإسلام وبعد ظهوره[3].

إن قصة إبليس في التراث الأسطوري السامي والعربي الذي وصلنا هي قصة الملاك الذي عصى أمر ربه فهوى. ولنا في هذا المقام أساطير عديدة كلها محاولات لبيان صورة ذلك العصيان والتوفيق بين اعتبار إبليس من الملائكة من جهة وشيطاناً من الجان من جهة أخرى. كما إنها ذات صلة بخلق آدم. وهي قريبة من بعض الوجوه من قصة الملاكين «هاروت وماروت» وهما ملاكان هويا وعصيا الخالق فحق عليهما العذاب.

1.3.1.6 إبليس «أبو الجن».

عن ابن عباس: «لما خلق الله سوميا أو شوميا أبو الجن وهو الذي خلق من مارج من نار قال تبارك وتعالى: تمن، قال أتمنى أن نَرى ولا نرى وأن نغيب في الثرى وأن يصير كهلنا شاباً فأعطى ذلك[4].

2.3.1.6 إبليس على رأس جند من الملائكة.

وفي أسطورة أخرى: «إن الله تعالى خلق الجن وأمرهم بعمارة الأرض فكانوا يعبدون الله جل ثناؤه حتى طال بهم الأمد. فعصوا الله عز وجل وسفكوا الدماء.

وكان فيهم ملك يقال له يوسف فقتلوه فأرسل الله تعالى عليهم جنداً من الملائكة كانوا في السماء الدنيا وكان يقال لذلك الجند الجن فيهم إبليس وهو على أربعة ألف فهبطوا

---

(2) وجدنا هذه التسمية في إحدى الروايات المنسوبة إلى ابن عباس. فهل تكون له علاقة ما بـ «سوميا» (Sumya) إله الشمس في أساطير الشرق الأقصى لا سيما إذا لاحظنا ما بين الشمس وعنصر النار التي ينسب إليها إبليس من صلة... انظر ـ معجم الأساطير وأديان الشعوب التقليدية والعالم القديم. (بالفرنسية) ـ تحت إشراف «إيف بونفوا» ج 2، ص 28.

(3) انظر في هذا الشأن أسفله نصاً للمسعودي: أخبار الزمان. وينسب بعض الاساطير إلى الفرس والهند واليونان وآراء بعض المستشرقين مثل «نولدكه» وهـ. كراب». وشارل بلاّ» في تحقيقه لرسالة التربيع والتدوير والأخرين «غريم» (Grimm). وشوقي عبد الحكيم: موسوعة الفولكلور والأساطير ص 181.

(4) الشبلي المصدر السابق، ص 19، ومن أسمائه حسب بعض المصادر أهرمن البيروني: الآثار الباقية ص 99-100.

فأفنوا بني الجان من الأرض وأجلوهم عنها وألحقوهم بجزائر البحر، وسكن إبليس والجند الذين كانوا معه الأرض فهان عليهم العمل وأحبوا المكث فيها»[5].

3.3.1.6 إبليس سلطان سماء الدنيا وسلطان الأرض.

عن مجاهد «قال: إبليس كان سلطان سماء الدنيا وسلطان الأرض وكان مكتوباً في الرقيع عند الله تعالى أنه قد سبق في علمه أنه سيجعل خليفة في الأرض.

فوجد ذلك إبليس فقرأه وأبصره دون الملائكة. فلما ذكر الله عز وجل للملائكة أمر آدم عليه السلام أخبر إبليس الملائكة أن هذا الخليفة الذي يكون تسجد له الملائكة وأسرّ إبليس في نفسه أنه لن يسجد له أبداً، وأخبر الملائكة أن الله تعالى يخلف خليفة يسفك دماء وأنه سيأمر الملائكة فيسجدون لذلك الخليفة قال: فلما قال الله عز وجل ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، حفظوا ما كان قال لهم إبليس قبل ذلك فقالوا ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا﴾[6].

4.3.1.6 إبليس قاض تكبر وأفسد في الأرض.

«وقيل إن سبب هلاكه كان من أجل أن الأرض كانت فيها من قبل آدم الجن فبعث الله تعالى إبليس قاضياً يقضي بينهم فلم يزل يقضي بينهم بالحق ألف سنة حتى سمي حكماً. وسماه الله به وأوحى إليه اسمه فعند ذلك دخله الكبر فتعظم وتكبر وألقى بين الذين كان الله بعثه إليهم حكماً البأس والعداوة والبغضاء فاقتتلوا عند ذلك في الأرض ألفي سنة فيما زعموا»[7].

5.3.1.6 إبليس / شمائيل بن أرس جن ملك طاغية.

ولنا رواية أخرى عن الجن وإبليس تؤكد جذورها في التراث العالمي وتشتمل على مزيد من المعطيات عن فضاء إبليس ورمزيته فقد «ذكرت الهند والفرس واليونان ولادات

---

(5) الشبلي: آكام المرجان، ص 19-20 والسيوطي: لقط المرجان، ص 7-8، شبيه بهذه الرواية ما في أخبار الزمان المنسوب للمسعودي، ص 35. ورواية القزويني، ص 387-388.

(6) الشبلي: آكام المرجان، ص 20 - ويضيف أن «الرقيع» اسم السماء بالعبرية وهي اسم من اسماء السماوات السبع.

(7) الشبلي: المصدر السابق، ص 237.

الجن وقبائلهم وأسماء ملوكهم وزعموا أنهم مفترقون على إحدى وعشرين قبيلة وبعد خمسة آلاف سنة ملكوا عليهم ملكاً منهم يقال له شمائيل بن أرس جن.

ثم افترقوا، فملكوا عليهم خمسة ملوك فأقاموا بذلك دهراً طويلاً ثم أغار بعض الجن على بعض وكانت بينهم وقائع كثيرة وحروب شديدة، وكان إبليس منهم وله أسماء كثيرة باختلاف اللغات غير أن اسمه بالعربية الحارث ويكنى أبا مرة عظيم الخلق مطيقاً. وكان يصعد إلى السماء ويقف في صفوف الملائكة ويجتهد في العبادة.

فلما بغى بعض على بعض وكانت تلك الحروب بينهم أهبط إلى الأرض في جند من الملائكة فهزمهم وقتلهم وجعل ملكاً على الأرض فتجبر وطغى، وكان امتناعه من السجود لآدم عليه السلام كما أنبأنا الله عز وجل في كتابه فاهبط في أقبح صورة وأشدها تشويهاً فأنكره جميع قبائل الجن واستوحشوا منه.

فلما رأى ذلك سكن البحر وجعل له عرشاً على الماء. ثم جعل له ولادة كما جعلت لآدم عليه السلام. فألقيت عليه شهوة السفاد وجعل لقاحه كلقاح الطير وبيضه كبيضه[8].

6.3.1.6 رمزية إبليس:

إن قصة خلق إبليس لتقترن بقصة خلق آدم سرداً ودلالة رمزية سواء نظرنا إلى القصة كما هي مروية في أسطورة الخليقة الشهيرة ودور الحية/الجان/الشيطان أو في الأساطير التي تفيد بوجود خلق آخر من الجن قبل خلق آدم أُرسل إليهم إبليس (ملكاً أو قاضياً) وأنه طغى وتجبر وألقى العداوة بين الجن فأفناهم الله واستخلف غيرهم في الأرض. ومن المفيد أن نعقد مقابلة بين آدم وإبليس. فكما إن آدم أب البشر خُلق من عنصر الطين كان إبليس أو الشيطان أو الجان أب الجن خلق من عنصر النار وعنه تفرع جميع الشياطين والمردة الذين يعمرون الكون. وكلاهما كان في مكان عليٍّ، أما آدم فكان في الجنة (نبياً أو خليفة)، ثم عصى أمر ربه فأكل من الشجرة المحرمة طمعاً في الخلود وكأنه أراد بذلك أن يفارق حقيقته الإنسانية ويتشبه بالباري. وأما إبليس فكان من الملائكة ثم كان من الغاوين لأنه استكبر وأبى أن تسجد النار للطين.

(8) أخبار الزمان المنسوب للمسعودي، ص 34. انظر أيضاً حول قصة إبليس والبيضة: تفسير الطبري، ج 1، ص 153، ط بولاق. ويذكر أن لإبليس ابنة اسمها بيدخ ـ وتذكرنا بأناهيد ـ بيدخت/الزهرة ـ وعرشها هي الأخرى على البحر. الشبلي: آكام المرجان ص 126. ويمكن أن نلاحظ عرضاً أن صورة الخلق من البيضة فكرة موجودة عند شعوب الشرق الأقصى عند الهنود ـ مما يدعم ما ذهبنا إليه بشأن مصادر هذه الأساطير.

ونركز على صورة إبليس باعتبار تكاملها مع صورة آدم[9]. فما هو الفضاء والحيز الذي يشغله إبليس وما هي دلالاته الرمزية في الأساطير؟.

7.3.1.6. فضاء إبليس وموقعه من الكون:

يحتل إبليس ـ الملاك الشيطان ـ في فضاء الكون منزلة بين منزلتين لأن «عرشه على البحر» حوله الحيات[10]، وفي هذا أكثر من معنى. فالمعنى الأول هو تشبهه بالخالق و«كان عرشه على الماء». إلا أن ذلك العرش على ماء البحر أي على ماء ملح أجاج. وقد سبق أن رأينا أيضاً أن الماء الملح يتقابل مع الماء العذب لأن الباري خلق المؤمنين من الماء العذب النمير النير وخلق الكفار من الماء الملح الأجاج المظلم ويرمز ذلك إلى العماء والعقم والجدب وانتفاء الحياة[11].

والمعنى الثاني أنه يتحد والحية وقد تزوج تلك الحية التي دخل في فيها حين كلم آدم حسب بعض الأساطير ومنها ذريته[12].

وتقترن صورة الشيطان ضمن عالم الحيوان بالطاووس رمز الكبر والاختيال وبالحمار لأنه تعلق بذنبه في قصة الطوفان ودخل السفينة حيلة لأنه ينهق كلما رأى شيطاناً، بعكس الديك ويصيح لأنه رأى ملكاً[13]. ولسائل أن يتساءل عن علاقة إبليس والحمار بـ «التعشير» عند العرب قبل الإسلام وكانوا يفعلون ذلك كلما دخلوا قرية فيها الطاعون وهو عندهم من طعن الجن كما سلف.

ومن الفضاء الجغرافي أمكنة تمت في تصور العرب إلى إبليس بصلة فمنها «نجد» ويطلع منها الشيطان. ولسائل أن يتساءل أليست المأثورات تنص على ذلك للعلاقة بين صورة إبليس بقرنيه وصورة الشمس والقمر في الأساطير وما لها من مدلولات وثنية[14]. وإذن

---

(9) انظر أيضاً فصل أساطير الخلق ـ خلق الإنسان ـ وأساطير الحيوان (الحية).

(10) ابن كثير: البداية والنهاية، ج 1، ص 61. وص 95، والمسعودي: أخبار الزمان، ص 40، الشبلي: آكام المرجان، ص 214. (في بيان أن عرش إبليس على البحر).

(11) انظر أسطورة الخلق عند الشيعة أعلاه، الفصل الثاني.

(12) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 36.

(13) الشبلي: آكام المرجان 217.

(14) عن آكام المرجان، ص 227-228 «نَجْد» يطلع منها الشيطان و«تهامة» هواهم مع عمد». ص 268. وسبق أن رأينا في أساطير الكواكب وأسطورة الليل والنهار أن الشمس تطلع بين قرني شيطان ولذلك نهى المسلمون عن =

فلا غرابة أن نجد الجن والمردة والشياطين منفيين في القصص الشعبي في جزائر البحار أو في القماقم في أعماق البحر كما في أساطير النبي سليمان أو في ألف ليلة وليلة أو في الأرض السابعة[15].

وإبليس شبيه أيضاً بالإنسان ويتصور في هيئته أحياناً إلا أنه في بعض الأساطير خنثى - مثل آدم لأن حواء قد اشتقت من ضلع من ضلوعه حسب أساطير الخليقة لما ألقي عليه النعاس - في أحد فخذيه ذكر وفي الآخر فرج وأن الله ألقى عليه الحُرقة والغُلْمة فنكح نفسه فباض أربع بيضات منها ذريته. ويحددون لذريته فضاءات مخصوصة. فلكل منهم فضاء أخلاقي / أو «لا أخلاقي» معينٌ أو هو إحدى الرذائل مجسمة.

«قال مجاهد: لإبليس خمسة من الأولاد وقد جعل كل واحد منهم على شيء من أمره. فذكر أن أسماءهم بيره والأعور ومسوط وداسم وزلنبور.

- أما «بيره» فصاحب المصائب يأمر بالثبور وشق الجيوب.
- وأما «الأعور» فإنه صاحب الزنا يأمر به ويزينه في أعينهم.
- وأما «مسوط» فصاحب الكذب.
- وأما «داسم» فيدخل بين الزوجين ويوقع بينهما البغضاء.
- وأما «زلنبور» فهو صاحب السوق فبسببه لا يزال أهل السوق متخاصمين»[16].

ويتحدد موقع إبليس من الفضاء الإجتماعي في المدينة الإسلامية من خلال الخبر التالي:

«إن إبليس لما نزل إلى الأرض طلب من الخالق أن يجعل له بيتاً فكان الحمام، وكان مجلسه الأسواق ومجامع الطرق وطعامه ما لم يذكر اسم الله عليه وشرابه كل مسكر ومؤذنه المزامير وقرآنه الشعر وخطه الوشم وحديثه الكذب ومصائده النساء»[17].

= الصلاة في ذلك الوقت. انظر الشبلي المصدر السابق، ص 228-230. كما إن مقعد الشيطان في بعض الآثار بين الظل والشمس وسمته الوحدة، وهو أعور وفي إحدى رجليه نعل واحدة. الثعلبي: عرائس المجالس ص 35.

(15) انظر الثعلبي: قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس، ص 7.

(16) الثعلبي: عرائس المجالس ص 36. وعن ابن دريد أن أسماءهم وماصر وشاصر ومنشى وماشي والأحقب. الشبلي: آكام المرجان، ص 58. القزويني: عجائب المخلوقات، ص 387-388.

(17) القزويني: عجائب المخلوقات، ص 388.

ولكن إبليس يسكن لا الفضاء الخارجي فقط إنما هو متلبس أيضاً بجسم الإنسان باعتباره عالماً صغيراً. فهو «يسري من ابن آدم مسرى الدم من العروق»[18] فقد روي عن ابن عباس: «الشيطان من الرجل في ثلاثة منازل في عينيه وفي قلبه وفي ذكره. وهو من المرأة في ثلاثة منازل في عينيها وفي قلبها وفي عجزها»[19]. فهل يكون تعلق الشيطان بمعنى الدم هو الذي جعله يختص بلون الحمرة ورمزاً للنفس ـ بمعناها القديم الذي منه اشتقت النُفَساء أي الدم ـ كما في قول الشاعر:

تفيضُ على حَدِّ الظباةِ نفوُسُنا وليسَ على غيرِ الظّباةِ تَسيلُ

وبمعناها المجازي «النفس الأمّارة بالسوء»؟

إن هذه العلاقة بالدم تتبعها صلة أخرى هي معنى النجاسة لتعلق الدم ـ فضلاً عن معنى الحياة ـ بمعنى الحيض. فالشيطان «يتعلق بإحليل الرجل متى جامع زوجته وهي حائض فتأتي بالمخنثين»[20].

ومن المعاني «الفضائية» التي تقترن بالشيطان الشمال فـ«الشيطان يأكل بشماله ويشرب بشماله»[21] والشيطان «أنزل من السماء عليه عمامة ليس في ذقنه منها شيء؛ أعور في إحدى رجليه نعل»[22]. ومن صفاته التخصر أي وضع اليد على الخاصرة. وهكذا فقد داخل جملة من الآداب وقواعد السلوك الإسلامية على أساس المباينة ومنع التشبه به[23].

وهكذا فقد انطلقنا من فضاء خارجي يختص به إبليس أما في الفضاء الكوني أو في الفضاء الإجتماعي فكان انتقالنا من الخارج إلى الداخل. فقد غدا إبليس ضمن الرمزية الإسلامية جانباً من الإنسان هو الجانب المظلم منه هو «الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس» و«النفس وسلطانها والشهوة وشيطانها» على حد تعبير الهمذاني في المقامة الوصية، وهو رمز الشر والخطيئة والكبرياء. ولكنه في مقابل ذلك رمز كبرياء العقل

---

(18) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 35، والشبلي: آكام المرجان، ص 15-16.

(19) الشبلي: آكام المرجان، ص 207.

(20) الشبلي: آكام المرجان، ص 217. والثعلبي: عرائس المجالس، ص 35.

(21) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 35، وابن كثير البداية والنهاية، ج 2، ص 61.

(22) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 35، والشبلي: آكام المرجان، ص 232.

(23) ابن سيرين والحسن البصري. عن الشبلي: آكام المرجان، ص 213.

والقياس. فعن ابن سيرين أن أول من قاس إبليس: ﴿قال أنا خيرٌ منهُ خلقتني من نار وخلقته من طين﴾[24]. وهو رمز المعرفة والقياس المنطقي وكبرياء العقل عند أبي العلاء المعري يشفق على ابن القارح بل يبلغ من السخرية منه مبلغاً فيسائله في تهكم: «هل يفعل أهل الجنة بالولدان المخلدين فعل أهل القريات»[25].

7 الجن في قصص النبي سليمان الاسطورية.

وتمثل القصص ذات الصلة بالنبي سليمان ورحلته العجيبة من بيت المقدس إلى سبأ وزيارته لملكتها بلقيس نموذجاً أسطورياً بديعاً يصل ما بين فضاءين ثقافيين، ونعثر ضمنه على صورة متكاملة لعالم الجن وصورهم وخصائصهم ومميزاتهم يتجلى الجن من خلالها قوة مثيلة للريح يتحقق من خلالها حلم الإنسان بالسيطرة على جميع مظاهر الطبيعة ما ظهر منها وما خفي، ويتجلى من خلالها الملك النبي سليمان وقد أوتي كل شيء أو كاد يختزل الزمان والمكان ويتحدد من خلاله فضاء الكائنات اللامرئية في الأساطير الدينية ومشمولاتها.

وخلاصة القول إن الفضاء الذي يشكل عالم الجن والغيلان والسعالي لا يعدو أن يكون إسقاطاً لعالم العرب القدامى إطاراً وأشخاصاً علاقات ومميزات، وأنه صورة منتزعة من عالم البدوي المستفرد في الخلاء أمام المجهول وخوفه من ذلك العالم الموحش المناوىء الذي ما تزال فيه الطبيعة وحشية مسكونة تعمرها كائنات موسومة بسمة القداسة المنتشرة في الكون، بجباله وأوديته وحيوانه وأشجاره. وتبقى صورة الجن في الأساطير الدينية مزيجاً من مكونات الحيوان والإنسان وتظل مواطنها «المفازات والجبال والآكام والأودية والفلوات والآجام» كما في الأساطير السليمانية[26] ولكن أحجامها تأخذ أبعاداً أخرى. كما أننا نشهد ظاهرتين مختلفتين يتحدد من خلالهما فضاء الكائنات اللامرئية وصيرورته ضمن حركتين متقابلتين:

ـ الأولى نحو الخارج تمتد وتتسع تكاد تلغي الخرافي (الغول والسعلاة) ـ كما فعل الجاحظ فجعله من خصائص ثقافة البدو ـ وتُخرج دائرة الأسطوري (المتعلق بالجن وإبليس والمردة والشياطين) إلى آفاق بعيدة نائية مثل جوائر البحر و تكون صورها صوراً حيوانية عجيبة منتزعة لا من محيط «المجال العربي» ولكن من مجالات ثقافية أخرى، أو تدفع

(24) سورة الأعراف ـ الآية 12 ـ وسورة ص، الآية 76.

(25) انظر: أبو العلاء المعري: رسالة الغفران جحيم الغفران ص 309، ط 7.

(26) القزويني: عجائب المخلوقات، ص 393.

بـالأسطوري من الكـائنات الـلامرئيـة نحو المـاضي الموغـل في القدم زمن البـدايـات والأمم المخلوقات قبل آدم وأشكالها الحيـوانية الشـيطانية التي تجعلهـا إلى أبالسـة الجحيم أعلق وبها ألصق.

ـ والثـانية نحـو الداخـل يصبح فيهـا الأسطوري/و«الشيـطاني» ضمن عـالم الإنسـان الداخلي وتكون فيه الشياطين ـ كما عند المعتزلة ـ مـردة الإنس أو قوىً نفسيـة داخلية تتنـازع الإنسان، ويكون إبليس وهو «يجري من الإنسـان مجرى الدم من العروق» جانباً نفسيـاً مظلماً «شيطانياً» ﴿يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾.

كما نشهد بالإضافة إلى ذلك ضرباً من التخصص والتقنين ضمن تينك الحركتين معاً. أما في الخارج فإن تلك الكائنات اللامرئية ستشغل حيزاً معيناً.

فالسماء تغـدو عامـرة بالمـلائكة كـما صورهـا ابن عباس رمـز الخير والصـلاح وتقديس الباري بعد أن مُنع عنها الجن بـالشهب الراصـدة وتغدو الأرض أو «السـماء الأولى» وجزائـر البحر وما إليها موطن الشيـاطين والمردة شأن إبليس الـذي نصب عرشـه على البحـر المظلم تشبهـاً بالبـاري وشأن أبنـائه الخمسـة. وكل شيـطان من الشياطـين وكل مـارد من المردة في الأساطير السليمانية يشتغل بعمل من الأعمال ويشغل حيزاً خاصاً به في السـوق أو في الحمّام أو يتخصص في صنف من الرذائل يـزينه لبني آدم ويـرغبهم فيه. وتصـاحـب هذا الاستقـطاب الثنائي رمزية كامنة هي رمزية الصراع بين الخير والشر سواء في الخارج أو في الداخل.

وسـواء نظرنـا إلى أساطـير الغول والسعـالي ـ والخوف منهـا ومصاهـرتها أو مصـارعتها والتغلب عليها ـ أو إلى تلك التي تتعلق بالجن والشياطين والملائكة في الأسـاطير الـدينية ومـا ينسب فيهـا من أعمال إلى الجن فنحن نجـد دومـاً تعبيـراً عن الإنسـان حتى في الحـالات التي يسبغ فيها إنسـانيته على تلك الكائنات اللامـرئية ويسنـد إليها أعمـالاً هي أعمال بشريـة مثل نسبة كل بناء أو صرح وكل نسيج «عبقري» الأشكـال والألوان وكـل نحيت من الصخر إلى الجن.

كقول النابغة:

وخيِّس الجنَّ إني قـد أذنــت لهـم   يَبْنونَ تَدمُـرَ بـالصُّفَّـاحِ والعَمَـدِ[27]

---

(27) يعلق الجاحظ على هـذا البيت في سياق جـدلي «وأهل تـدمر يـزعمون أن ذلـك البناء قبـل زمن سليمان عليـه السلام بأكثر مما بيننا اليوم وبين سليمان بن داود عليهما السلام، ولكنكم إذا رأيتم بنـاناً عجيباً وجهلتم موضع الحيلة فيه أضفتموه إلى الجن ولم تعانوه بالفكر» كتاب الحيوان، ج 6، ص 186.

قراءة ثانية في أساطير الكائنات اللامرئية.

مستويات التأويل في أساطير الكائنات اللامرئية.

إن النظر إلى الأساطير ـ عامة ـ على ضوء العلوم الإنسانية يؤكد أنها حقيقة ثقافية معقدة وشكل من الأشكال الرمزية تحتل مجالاً وسيطاً بين الواقع والخيال وأن معالجتها ينبغي أن تكون وفقاً لطبيعتها تلك. ولعل علاقة أساطير الكائنات اللامرئية بما يسمى وهماً وتخريفاً (Fabulation) تبدو فيها أوضح مما في سواها.

ذلك أن الزمن في أساطير الخلق مثلاً هو «الزمن الأول» الذي لا سبيل إلى استرجاعه والعود إليه إلا بواسطة الرمز والطقوس. أما أساطير الكائنات اللامرئية فبعضها ذو صلة بالزمن الحاضر (الحاضر الذي تحكيه الأساطير كما رأينا مع مصارعة الشق والغول مثلاً أو استبضاعها والزواج منها) ولذلك ظهرت بإزائها خطابات مضادة لها تنفيها وتسفه أصحابها وتنزل العقل منزلة مرموقة شأن بعض خطابات أهل الاعتزال[1]. ولكن ذلك لا يعني أنه ينبغي أن نستهين بـ «التخريف» أو أن نعتبره هذياناً لا معنى له. فالتصورات الجماعية مهما كانت ذات دلالة بالنسبة إلى أصحابها لأنها المعبرة عن المطامح والأحلام أو عن المخاوف والأوهام، بل أكثر من ذلك. فلئن تقابلت مع الخطاب الجدلي المنهجي المنظم الذي هو خطاب العقل بطابعها السردي، ولئن بدت متناقضة والمعرفة العلمية والفكرَ الموضوعي متنافية وإياهما ظاهراً فإن لها علاقة بالإبستمولوجيا أي فلسفة العلوم حسب بعض الفلاسفة المعاصرين القائلين بأن لا وجود لقطيعة مطلقة بين الوعي النظري والوعي الأسطوري[2]. وذلك لأنها تقع ضمن دائرة المعارف النظرية (دائرة الفن والأخلاق وأشكال التعبير الفكرية) أو بعبارة أخرى ضمن منظومة الأشكال التي يعبر بها الفكر في شكل سردي وبواسطة الرموز والصور لا في شكل مفاهيم مجردة كما هو الشأن في المعرفة العلمية، لأنها تشكل برهة من

---

(1) يكون من المفيد دراسة الأساطير عند المتكلمين والفلاسفة وعلاقة خطاب الأسطورة بخطاب العقل، وفي كتاب الحيوان للجاحظ لمحات طريفة عن وظيفة الأسطورة/الخرافة عند المتكلمين انظر مثلاً كتاب الحيوان، ج 1، ص 302. وأحاديث ابن عباس في المسخ، الحيوان، ج 1، ص 308-310 وحول إنكار الدهرية للشيطان، الشبلي: آكام المرجان في أحكام الجان، ص 11 وعن «الأخبار الطريفة» انظر المسعودي: مروج الذهب، ج 2، ص 289.

(2) انظر على سبيل المثال أرنست كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية (بالفرنسية)، ج 2، ص 9.

المسار الفكري ومنطلقه الحدس المباشر ذو الطابع الأسطوري المؤدي إلى بلورة المفاهيم والمتصورات وتجريدها وبلوغ الغاية منها واعتماد مفهومي السببية والهوية وما لهما من علاقة بالفكر العلمي[3].

ذلك أن الأساطير عامة ولا سيما أساطير هذا النوع من «الكائنات اللامرئية» - حسب عبارة المسعودي - كما سبق أن رأينا على ضوء أعمال بعض علماء النفس[4] وسعيهم إلى تحديد طبيعتها ووظيفتها ضمن العمليات اللاشعورية ومن بينها «الاستيهام» أو «التخريف» وابتداع ما لا وجود له تشكل عند بعضهم مجالاً يسمى حقلاً وسيطاً (Champs Transitionnel) جماعياً مولداً لأشياء لا ينطبق عليها التمييز المتعارف في المنطق بين الكينونة وعدمها[5] تقع في حيز هو بين الواقع الذاتي الفردي والواقع الخارجي الجماعي.

ونذكّر بأنها ليست من صعيد الواقع النفسي البحت - ولا يكون إلا واقعاً فردياً - بينما للأسطورة طابع جماعي إلا أنها تنتمي إلى الواقع النفسي بما لها مع صلة من الأحلام والاستيهام وسائر أنواع الشعور الفردي.

كما إنها ليست جزءاً من الواقع الخارجي المادي ومع ذلك فهي تمتّ إلى الواقع الخارجي بصلة واضحة بما أنها تندرج ضمن الواقع الإجتماعي لما تحظى به من إجماع نسبي يبرر تداولها واستمرارها لقيامها بدور الوسيط الملائم الموائم بين الطبيعة والثقافة.

وتأسيساً على ما سبق نُذكّر بأن في الأساطير من وجهة علماء النفس الحديث ثلاثة أصعدة في علاقة جدلية بين الفرد والمجموعة والكليات الإنسانية نشأة وتقبلاً وتطوراً، وتبعاً لذلك يكون لها ما يكون من نجاعة رمزية ضمن المجموعة.

- الصعيد الفردي - تدخل فيه عوامل نفسية وأخرى تاريخية أو لا تاريخية. ونتساءل ضمن هذا المستوى من التحليل والربط عن الأسباب التي هيأت لتوليد مثل هذا النوع من الأساطير والمعتقدات ذات الصلة بالكائنات اللامرئية وتداخل عالمي الواقع والخيال.

- الصعيد الجماعي التاريخي ويتم فيه إنتاج تلك الأساطير وتداولها ضمن فضاء إجتماعي - ثقافي ما إما بصفتها «أساطير» أي موضع تجلي الحقائق المقدسة بالنسبة إلى

---

(3) فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 11 و26 .H.Meschonnic: Le signe et le poème P

(4) انظر خاصة أعمال كارل غوستاف يونغ وغيره ممن اهتموا بالأساطير. (الفصل الأول: مقاربات الأسطورة).

(5) A.Green: Le Mythe, Un objet transitionnel collectif in «Le Temps de la Réflexion» 1980- p. 120-121.

المجموعة، أو بصفتها «خرافات» إن هي لم تعد محل اعتقاد أو باتت موضع شك وجدال ومماحكات أو ظلت رائجة على أساس استملاحها واستظرافها لا غير[6]، الأمر الذي قد يفسر لنا استحالة الأسطورة إلى خرافة في مجال واحد فأكثر آنياً وزمانياً.

ـ صعيد الكليات اللاشعورية الجماعية التابعة للفكر الأسطوري عامة، والحضارات البشرية قد أبدعت كائنات خرافية من نسيج الوهم والخيال إلا أنها تخلو من دلالات على محيطها وإطارها الحضاري وهي تابعة لما يسمى بـ «الفكر الأسطوري» لا على أساس استهجان هذا النوع من التفكير كما قلنا أو اعتباره مرحلة ماضية من تاريخ البشرية أو مرحلة متدنية «منحطة»، بل على أساس أنه ضرب من حدس الكون واكتناهه لا بواسطة المفاهيم والمجردات من الفكر والمتصورات وإنما بواسطة لغة الصور الرموز. وهذا منطق خاص غير منطق الفكر العلمي والتجريبي.

1. أساطير الجن والغيلان على المستوى النفسي.

ولنستمع إلى صوت من الماضي ينزل أساطير الجن والغيلان منزلتها على الصعيدين النفسي والإجتماعي معللاً أصلها وعلاقته بالإطار المكاني والزماني، ثم انتقالها إلى الخطاب الإجتماعي ثم دخولها في الثقافة والتربية عامة ووظيفتها في صلب عملية التواصل الإجتماعي وفي إطار ثقافة عالم البداوة وهو إطار تتحكم في نظامه الفكري ضوابط غير التي يراها الجاحظ من ضرورة التمييز والتكذيب والشك والتوقف وعدم المسارعة إلى التصديق.

«وكان أبو إسحاق [النظّام] يقول في الذي تذكر الأعراب من عزيف الجنان وتغوّل الغيلان: أصل هذا الأمر وابتداؤه أن القوم لما نزلوا بلاد الوحش عملت فيهم الوحشة. ومن انفرد وطال مقامه في البلاد والخلاء والبعد من الإنس استوحش ولا سيما مع قلة الأشغال والمذاكرين. والوحدة لا تقطع أيامهم إلا بالمنى أو بالتفكير. والفكر ربّما كان من أسباب الوسوسة (. . .) وقد عرض ذلك لكثير من الهند.

وإذا استوحش الإنسان تمثل له الشيءُ الصغير في صورة الكبير وارْتابَ وتفرق ذهنه وانتقضت أخلاطه فرأى ما لا يرى وسمع ما لا يسمع وتوهم على الشيء اليسير الحقير أنه عظيم جليل.

(6) كما في قول الجاحظ في قصيدة البهراني و«الأعراب يؤمنون بها أجمع»، انظر قصيدة البهراني في الملحق.

ثم جعلوا ما تصور لهم من ذلك شعراً تناشدوه وأحاديث توارثوها فازدادوا بذلك إيماناً.

ونشأ عليه الناشيء ورَبِيَ به الطفل، فصار أحدهم حين يتوسط الفيافي وتشتمل عليه الغيضان في الليالي الحنادس، فعند أول وحشة وفزعة وعند صياح بوم ومجاوبة صدىً وقد رأى كل باطل وتوهم كل زور.

وربما كان في أصل الخلق والطبيعة كذاباً نفاجاً وصاحب تشنيع وتهويل فيقول في ذلك من الشعر على حسب هذه الصفة فعند ذلك يقول رأيتُ الخيلان وكلمتُ السعلاة.

ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول قتلتُها.

ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول رافقتُها ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول تزوجتها...

ومما زادهم في هذا الباب وأغراهم به ومد لهم فيه أنهم ليس يلقون بهذه الأشعار وبهذه الأخبار إلا أعرابياً مثلهم وإلا عامياً لم يأخذ نفسه قط بتمييز ما يستوجب التكذيب والتصديق أو الشك ولم يسلك سبيل التوقف والتثبت في هذه الأجناس قط. وإما أن يلقوا راوية شعر أو صاحب خبر. فالراوية كلما كان الأعرابي أكذب في شعره كان أطرف عنده وصارت روايته أغلب ومضاحيك حديثه أكثر فلذلك صار بعضهم يدّعي رؤية الغول أو قتلها أو مرافقتها أو تزويجها وآخر يزعم أنه رافق في مفازة نمراً فكان يطاعمه ويؤاكله»[7].

لقد ربط الجاحظ في هذا النص البديع ربطاً جدلياً متيناً بين المستويين الفردي والجماعي لا سيما عند بيان كيفية انتقالها من مستوى الوهم والوسوسة إلى مستوى الخطاب الإجتماعي ـ الثقافي ويشتمل بدوره على جملة من المداخل والسنن والقوانين:

2 أساطير الكائنات اللامرئية على صعيد المجتمع

فلننظر الآن في أساطير الكائنات اللامرئية على صعيد المجتمع أي ضمن المعيش آخذين في الحسبان مختلف الأركان التي تدخل ضمن عملية التواصل معتبرين في ذلك طرفي عملية التواصل والبلاغ أي:

ـ منشئيها أو مبدعيها ـ بما هي تعبير عنهم وعن المخيال الجماعي في لغة هي لغة الصور والرموز ـ ومتقبليها الذين تداولوها في المعيش والمكتوب فكانت تعبيراً من نوع «الخطاب غير

(7) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 248-252.

المباشر» عن موقف من الفعل وصورة للإنسان عن نفسه ومنزلته في الكون والمجتمع والتاريخ.

- ناقليها من الرواة وكانوا الواسطة بين الطرفين الأنف ذكرهما صادرين في ذلك عن سنن ثقافية في فضاءي كل من المقول والمكتوب أي في الأخبار والأشعار والأمثال وفي الكتب والموسوعات. لأن الأساطير كما رأينا تسكن مجالات ثقافية متنوعة ولأن كل أسطورة من الأساطير وكل مفردة من المفردات الميثولوجية يمكنها أن تندرج ضمن خطابات شتى ولذلك اضطلعت بوظائف مختلفة.

- ثالثاً وبالنظر إلى مختلف تلك الوظائف سواء قبل الإسلام أو بعد ظهوره ضمن مبدعات الفكر والخيال.

1.2 أساطير الكائنات اللامرئية نشأة وتقبلاً في المعيش والمكتوب.

قد تبين لنا من خلال استعراضنا لعالم الجن والغيلان والسعالي أنه عالم مماثل لعالم البداوة بإطاره وشخوصه وما بينها من علاقات، وذلك أنه ضرب من إسقاط عالم الواقع على عالم خيالي تصنعه الوحدة والتفرد في الخلاء والوهم والخوف من المجهول في عالم طبيعي كان لا يزال مناوئاً للإنسان ولا سيما المتفرد. والذي يؤكد ذلك أن تلك الأساطير تندرج نشأة وتقبلاً في عالم البداوة. فما هي الأوساط التي أُثِرَتْ عنها مثل تلك الأخبار أو تداولتها؟

إن مختلف الأساطير ذات الصلة بالجن والغول والسعلاة تقص وقائع وأحداث تتصل رواية بعالم البداوة - والغول والسعلاة كما رأينا كائن بين الإنسان والحيوان ذي الحافر العقيم المتفرد - ولذلك فليس من باب الصدفة أنها راجت لدى بعض القبائل البدوية شأن بني السعلاة قوم عمرو بن يربوع أو بني العنبر قبيلة أبي المطراب عبيد بن أيوب العنبري أو فهم قبيلة تأبط شراً أو أعراب بني مُرة أو هذيل أو بهران أو بني سهم الغياطلة قتلة الجن أو بني الحارث كما رأينا في قصة النضر بن عمرو الحارثي الذي علمته الجن دواء حمى الربع بعد أن اختطف جني ابنته ثم أعادها إليه أو بني أسد كما في قصة عبيد بن الأبرص والحية؛ وهي تعبر من حيث مضمونها وبنيتها عن وجود تلك الأساطير في شكل نماذج أو بنًى تتولد عنها نفس القصص الأسطورية. فكانت الغول أو السعلاة في صيغتها اللغوية المذكرة أو المؤنثة عنوان الخطر والمجهول والعقم وتوحد المسافر في الصحراء، ومن رموزها النفس حتى عند الصوفية ولذلك كان العربي يسقط عليها نفسه كما يسقط عليها نظمه الإجتماعية والعقائدية

ولذلك للجن قبائلهم وشعراؤهم وهم يرعون الحرمة والذمة كما قد يختطفون الجارية محبة لها وعشقاً ويصارعون السابلة ويوقعون بهم ما يوقعون.

لقد راجت تلك الأساطير في أوساط الأعراب العامة ـ حسب الجاحظ ـ والعوام «أقل شكوكاً من الخواص لأنهم لا يتوقفون في التصديق والتكذيب ولا يرتابون بأنفسهم، فليس عندهم إلا الإقدام على التصديق المجرد أو التكذيب المجرد، وألغوا الحال الثالثة من حال الشك التي تشتمل على طبقات الشك، وذلك على قدر سوء الظن وحسن الظن بأسباب ذلك وعلى مقادير الأغلب»[8]. كما تناقلها رواة أمثال ابن الأعرابي وأبي زيد وأبي عبيدة معمر بن المثنى ضمن حركة جمع تراث العرب اللغوي والإخباري من أفواه البدو في عالمهم أي عالم البداوة وضمن شروط تاريخية معلومة.

أما أساطير الجن والملائكة والشياطين في الأساطير الدينية ـ وجعلناها نوعاً ثانياً ـ فالراجح لدينا أنها تتصل برافدين ثقافيين كبيرين هما الرافد السامي المشترك، وإليه يعود معظم التراث العربي قبل الإسلام، والرافد الآري أي الهندي والفارسي ولا أدل على ذلك من مختلف أسماء الأعلام غير العربية مثل سوميا وشوميا وبيدخت وأهرمن وما إليها، وبعضها معروف مشهور في الأساطير العالمية ضمن الدراسات المقارنة[9]. فلقد كانت رائجة في الأوساط الحضرية مثل اليمن وينسب إليها «زوبعة» أمير الجن وصاحبه «سملقة» وفي سائر الحواضر كما تشهد بذلك بعض الأشعار أشعار الأعشى والنابغة ولبيد مما يشهد بقدمها وأنها كانت موجودة قبل الإسلام.

بل إن الولع بهذا النوع من الخطابات أمر تشهد به كتابات عديدة بمختلف دياناتها ومللها ونحلها وأساطيرها[10] ولا شك أن اتساع أرجاء المجتمع الإسلامي وما انصهر ضمنه من الشعوب بما لديها من مختلف الثقافات قد كان له أثره في توسيع آفاق المعرفة والتطلع إلى

---

(8) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 36.

(9) قارن بما لدى الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 231. «ويزعمون أن العدد والقوة في الجن لنازلة الشام والهند وأن عظيم شيطان الهند يقال له «تنكوير» وعظيم شأن الشام يقال له «دركاذاب» والبيروني: تحقيق ما للهند من مقولة ص 180 «وخلق بيضة براهم» وانظر: الثعلبي، عرائس المجالس، ص 286 «سملقة». وشوقي عبد الحكيم: معجم أساطير وفولكلور العالم العربي، ص 263-269.

(10) انظر استملاح نوادر الأعراب في خبر عن أبي نواس. الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 239. وقصيدة البهراني وابن النديم الفهرست: المقالة الثامنة «في الأسمار والخرافات والعزائم والسحر والشعوذة». ص 304-317، ط فلوغل.

عـوالم أخرى واقعيـة أو أسطوريـة أو شبه اسـطورية تتعلق إمـا بماضي البشريـة قبـل ظهـور الإنسـان على وجه البسيطة أو بعوالم السماء والأرض التي كانت لا تزال مجهولة تغذُوها قصصُ العجـائب والبحـار والـرحـلات إلى جـانب قصص الأنبيـاء[11]، فتجيب عن تسـاؤلات أنثروبولوجية مشروعة وتعبر عن مخاوف وأوهام أو مطامح وأحـلام. ولذلـك مازجت نـوعين من الخطابات: أحدهما صارم هو خطاب العقل والجد والصرامة والحقيقـة والاعتقاد وثـانيهما مستعذب مستملح لأنه خطاب النفس والهزل و«السخف والخرافة» تـرويحاً عنهـا من النصب والتعب أو من الكلل والملل وربما أيضاً خروجاً عن الزمن التاريخي إلى زمن خيالي يتغلب فيه الإنسـان على جميـع المصاعب ويلغي السببيـة وقانـون الزمـان والمكان فـتراه يخرج عن حـدود الجسد ويتحكم في الطبيعـة وتسخر لـه الريـاح والحيوان والجن. وقـد سبق أن لاحظنـا هذا الازدواجيـة في خطابـين متوازيـين سواء لـدى الجاحظ أو لـدى المسعـودي وبـذلـك تتحـدد الفضاءات التي استقبلت أساطـير الجن والملائكـة والشياطـين في المكتوب. فهي مـوجودة في كتب العقائد والفكر الديني لأن لها علاقة بخلق الكون وصورته والمقدسات. كما إنها موجودة في الموسوعات الأدبية والعلمية وضمن الخطاب الأدبي عامة من أمثال وأقوال سائرة وأشعار. وليـس هذا بالغريب ما دمنا نعتبر الأساطير من مبدعات المخيـال الجماعي تستـوي والأدب في أنها تمتح من نفس المصدر. فما عسى أن تكون وظيفة أساطـير الكائنـات اللامـرئية في فضـاء المعيش والمكتوب؟

إن وجود الأساطير في خطابين هما خطاب الجد والحقيقة وخطاب «السخف والخـرافة» وتوزعها في أشعار الأعراب وأخبارهم وفي كتب الفكر الديني والعقائد وفي الموسوعات الأدبية والعلمية وضمن خطاب مضاد للأسطورة هو خطاب التفكير العقلاني الفلسفي، لهو أمـر ذو دلالة في حد ذاته بالنسبة إلى عهود ما قبل الإسلام وما بعدها.

أما قبل الإسـلام فكانت أساطير الجن والغيلان والسعالي تحدد للعربي مجالاً مقدسـاً هو مجال تلك الكائنات الأسطورية، وكانت تشترك فيه وبعض مظاهر الطبيعة من حجارة وجبال وحيوان ونبات وتقتضي منه سلوكاً طقوسياً معيناً كأن لا يـدخل الإنسـان ذلك المجـال وحيداً وكأن يستأذن أهله ـ مثل عامر الوادي ـ متـوقياً شرهم بمنفراته وأن يلتزم بعـدم انتهاكـه فلا يتعرض إلى مطايا أصحابه ـ أي مطايا الجن فلا يصيدهم ـ لا سيما ليـلاً ويحذر مـا يحيض من

(11) عن العلاقة بين العجيب والأسطوري انـظر: L'étrange et le merveilleux dans l'islam médieval Actes du colloque tenu au collège de France à Paris, en mars 1974 éd. Paris 1978.

الحيوان أو كأن يخط على الأرض خطاً لا يعدوه[12].

ولكن تلك القدامة التي كانت متفشية في الطبيعة أخذت تتخصص شيئاً فشيئاً بل لقد تم احتواؤها إذ صارت لها وظيفة سياسية إجتماعية كما في الأساطير المتعلقة بجرهم وبلقيس وبني يربوع، وكانوا في بعض الأساطير من نجل الجن بل إن هذا النوع من الأساطير بالذات يضفي معنى القدامة على الإنسان والذات الإنسانية ويمثل مرحلة متطورة من مراحل الفكر الديني انتقلت فيها صورة المقدس أو «الشخص» الذي يمكن أن يحل فيه.

أما بعد ظهور الإسلام فإن الفكر الديني الذي كان تدبّراً في النص القرآني وفي الحكمة الإلهية وفي المبتدأ وعجائب الكون وفي المآل والمصير قد لابس ذلك التراث الأسطوري واغتذى منه ومن صوره وخيالاته في بناء عالمه الذاتي الخاص به. حسبنا دليلاً على ذلك قصص الجن التي كانت تعمر الكون قبل خلق الإنسان وصراعاتها في عالم يذكرنا بالفوضى والسديم واللاتميز الذي تصوره أساطير الخليقة العالمية في تراث شعوب بلاد الرافدين وأساطير اليونان كما نجد مثيلاً لها في الإسرائيليات ولا سيما في قصة الملاك الذي سقط بسبب غواية بنات الإنسان، وفي تصنيف السموات السبع وما فيها من الملائكة ومراتبها. أو في قصة إبليس والبيضات التي باضها ومنها خلق جميع الأبالسة ومن ذلك تقنين عالمي السماء والأرض إلى عالم علوي ملائكي هو عالم النور والطهر والخير وعالم سفلي «دنيوي»/دنيء على وجه الأرض فوق البحر المالح أو في سجّين أو في جزائر البحار هو عالم الطين والأبالسة وزعيمهم الذي نصب له عرشاً على الماء تشبهاً بالخالق كما نجد صدًى لها بل ربما جذوراً في أساطير الفُرس وما تنطوي عليه من نظرة إلى الكون يقول أصحابها بثنائية الخير والشر والنور والظلمة.

ولا بد أن هذه العناصر التي نرجح أنها كانت موجودة في التراث السامي المشترك وكان بعضها معروفاً لدى العرب أو بعضهم على الأقل من الحضر المطلعين على الثقافة الكتابية قد انضافت إلى أفكار العرب في المقدس وتفاعلت مع الفكر الديني، ولا شك أنها كانت عاملاً من عوامل تشكيله وتثبيته لا سيما ما تعلق منه بخلق الكون والغيب. فالفكر الديني والمعتقدات لا ترسخ وتثبت لدى معتنقيها كما هو متعارف عند بعض الباحثين

---

(12) انظر في أحاديث الجن المنسوبة إلى ابن مسعود عن الخط في الرمل توقياً منهم. آكام المرجان: ص 60 و62 و63 و64.

المختصين إلا إذا تحولت إلى صور ملموسة تتحدث لغة الرمز والصورة لا حديث الفكر والمجردات[13].

وكان هذا النوع من الأساطير داخلاً ضمن خطاب كلامي فلسفي معرفي لأنها تتنزل في صميم الجدال العقائدي الفلسفي المعرفي بين أهل الرأي وأهل الحديث أو بين أنصار النقل من جهة وأنصار العقل من جهة أخرى.

ولا شك أن هذه المسألة جديرة بأن تفرد لها دراسة خاصة تتناول الأسطورة وعلاقتها بالفكر العقلاني وتكون ذات وجهين آني سنكروني وزماني تاريخي وتتناولها بالبحث في مختلف علاقاتها ومختلف جوانب الفكر والواقع. لكن حسبنا التعرف على وظائف هذا النوع من الأساطير على هذا الصعيد بالذات.

أما أصحاب الحديث فما كان في الأمر عندهم أيّ إشكال، لأنهم كانوا يعتمدون النقل والرواية ويحملون النصوص على ظاهر معناها مثبتين وجود الجن والملائكة والشياطين مصدقين بما جاء عنها في المأثور من الأخبار والسنن[14] ولم يكن الأمر كذلك البتة عند بعض أصناف المتكلمين والفلاسفة. فلئن كان الجاحظ وبعض المعتزلة ثم المسعودي الشيعي الإمامي بعده قد أخرجوا الغول والسعلاة وشياطين الأصنام من دائرة الجد وثقافة «المثقفين» وأحلّوها منزلة دنيا ضمن دائرة «العامة» و«جُهّال الناس» فلم يثبتوها وأنكروها وعدّوها خرافات لا تستقيم أمام حكم العقل واعتبروا الحديث عنها والإخبار بها من باب خطاب الهزل والفكاهة، فإن «الفلاسفة وجماهير القدرية وكافة الزنادقة... أنكروا الشياطين والجن رأساً» و«كذلك الجهمية»[15] فكان بعضهم يؤول الجن على أنهم شياطين الإنس ولذلك ترى ابن سينا يعرفهم تعريفاً اسمياً لا تعريفاً حقيقياً[16] أو يؤولهم بأنهم النفوس البشرية المفارقة للأبدان بحسب ما أتت في الحياة من خير أو شر كما في مذاهب بعض الباطنية[17] حاملين ما يتصل بالملائكة والشياطين والمردة على أنها تعبيرات عن قوى النفس الإنسانية الخيّرة أو الشريرة.

(13) انظر: Le Goff: Histoire et Imaginaire P. 74-76 ويرى أن المعتقد لا يتحقق (se réalise) إلا من خلال الصور (à travers des Images) استشهد به جمال الدين بن الشيخ: «ألف ليلة وليلة أو الكلمة السجينة» (بالفرنسية)، ص 192.

(14) الشبلي: آكام المرجان، ص 13.

(15) المصدر السابق، ص 13.

(16) انظر أبو البقاء الكفوي: الكليات قسم 2 ص 169.

وتمثل أساطير الكائنات اللامرئية من جهة أخرى ـ شأنها في ذلك شأن أساطير الخلق ـ ضرباً من الفلسفة الفجة وإجابة عن تساؤلات معرفية أنطولوجية حول المبادىء وصياغة للتاريخ، تاريخ البشرية الموغل في القدم الضارب في أعماق الماضي السحيق. ومن هذا المنطلق تتوازى صورة اللاتميز والعماء الكوني وصورة العماء المعرفي عن أصل الكون وأصل الإنسان وانشقاقه عن عالم الحيوان المشارك لَهُ في الحس وارتفاعه عنه بالإدراك واكتسابه ما به أصبح إنساناً بالفكر واليد.

بل إنها لتمثل في مادتها الأسطورية المنتمية إما إلى حضارات مختلفة أو إلى مراحل تاريخية متعاقبة تطوراً فكرياً معرفياً يتغير فيه الفضاء الذي كانت تعمره تلك الكائنات اللامرئية تغيراً يتوازى وتطور المعرفة بالكون كما يتوازى وتغير ظروف حياة العربي من حياة البداوة والصحراء ـ التي ولّدت الغول والسعلاة بحوافرها وعقمها وتوحدها في عالم مجدب هو فضاء الصحراء ـ إلى حياة الاستقرار في المدينة وفضاءاتها الجديدة من آبار وحمامات وأسواق أو خرابات ونواويس ومقابر إلى آفاق كونية كبرى كبرُ معها حجم الكائنات الخرافية فصارت هي الأخرى بأحجام كونية. في هذا الطور انتقل عالم الجن والملائكة والشياطين والمردة من اللاتميز واللاتعين إلى التميز والتخصص؛ وبعد أن كان دور الغول والشق لا يعدو الإيقاع بالسابلة تخصَّصَ كل منهم في صناعة من الصناعات، فكان الجن ـ ولا سيما جن النبي سليمان مثل «زوبعة» أو «آصف بن برخياء» ـ صانعين مهرة ومشيدين لأسس التمدن والحضارة فنسب كل بناء عبقري أو نسج أو غيره إليهم وأسبغ الأعرابي على الجن ما استلب من ذاته.

وبإزاء تلك الحركة نشهد تحولاً آخر من الخارج إلى الداخل وهو تحول رمزي، فبعد أن كان الجن أو الملك «حقيقة» لها وجود واقعي خارج الذهن إما في الصحراء أو في السماء أصبح الجن أو الملك صنواً لعالم النفس الأمّارة بالسوء بجانبيها المظلم الشرير أو النير الخيّر، وقريناً للدم والشهوة ومختلف النوازع التي يمكن أن تتجاذبه فصارت تُمثل بموضع من مواضع جسم الرجل أو المرأة كما في الحديث المأثور المروي عن ابن عباس: «الشيطان من الرجل في ثلاث منازل في عينيه وفي قلبه وفي ذكره وهو من المرأة في ثلاثة منازل في عينها وفي قلبها وفي عجزها»[18] فيصبح إبليس كما كان أهريمان عند الفرس القدامى رمزاً يمثل الشر مجسماً.

---

(17) انظر أبو الوليد: رسالة المبدأ والمعاد ص 125-127 ويؤول الجن والشيطان بمعنى «نفس الضد المخالف للحق».

(18) الشبلي: آكام المرجان، ص 207.

وهكذا فقد كانت أساطير الكائنات اللامرئية حاضرة في خضم الصراع العقائدي كما أسلفنا وهي تؤكد على نحو غير مباشر وجاهة قول القائلين بأن الأسطورة أو الخرافة هي الخطاب الذي تم تجاوزه، أي أن الخرافة قد تكون مرحلة متدنية في سياق تطور الأسطورة بانتقالها من مجال المقدس إلى مجال اللامقدس والكف عن الإيمان بها. وهذا بالذات مَثّل معتقدات العرب التي غدت خرافات عند الجاحظ وغيره أو مثل بعض أقوال المفسرين والمحدثين وقد صارت موضع شك لمّا عرضت على محك العقل[19] كما إنها علاوة على ذلك تبيّن أن الأسطورة والخرافة هي خطاب الغير إذا نفيت عنه صفة الحقيقة ونزعت منه[20].

فهل يمكن القول بوجود قطيعة ما بشأن موقف العرب من أساطير الكائنات اللامرئية بين الجاهلية والإسلام؟ إن ما استعرضنا من المادة الأسطورية يبين العكس بل يبين ضرباً، من التواصل والاستيعاب للموروث الأسطوري الجاهلي مع تطويعه بما يتلاءم والفكر الجديد بل إننا ندرك مع الجاحظ وأمثاله إرهاصات لفكر عقلاني يبحث عن نفسه ويبحث له عن منهج فتراه يصنف الأخبار ويبحث عن مدى قيمتها المعرفية إزاء ما تقدمه الحواس وتتيحه التجربة،فكر جريء قوي لا يتورع عن التشنيع ببعض جهلة المفسرين والمحدثين والمتكلمين ولكننا نرى ذلك الفكر يخبو فيما بعد فإذا كثير مما كان في كتاب الحيوان وفي رسالة التربيع والتدوير هزلاً وسخفاً وخرافة يندرج في موسوعة القزويني ذات الصبغة العلمية أو لدى النويري في موسوعته الشاملة أو لدى الدميري في حياة الحيوان الكبرى، حقيقة من الحقائق العلمية أي خطاب الجد والعقل. وليس هذا بالأمر الغريب على من يدرك تغير الظروف والملابسات التي كان يمارس فيه الفكر في القرن الثالث والدولة الإسلامية في طور عظمتها الأولى وكيف كان متحرراً من الضغوط التي سيفرضها التنهيج والتي ستسود فيما بعد في طور الإنحسار والتراجع وفي ظل سيطرة المذهب السني الحنبلي المتشدد[21].

إن أساطير العرب عن الكائنات الخرافية ومراجعها الثقافية وما عسى أن يكون لها من دلالة على صلة العرب بالمجالات الثقافية المجاورة كالحبشة وفارس والهند واليونان عبر اليمن

(19) انظر مثلا مزاعم الأعراب والعامة حول مسخ الضب.

(20) انظر مواقف جدالية بين المتكلمين حول «خرافات الأعراب وقولهم في الديك والغراب» وحول طوق حمامة نوح وهدهد سليمان. الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 80 وأحاديث أخرى «يحتج بها أصحاب الجهالات» الحيوان، ج 6، ص 287 وج 3، ص 512-513.

(21) انظر مثلاً دراسات محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية. وتاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 26-27.

ويثرب/المدينة لتدل على أنها قد أشبعت حاجيات بشرية إنسانية وطوّعتها بما يتلاءم وظروفها. فلقد اضطلعت أساطير الكائنات الخرافية في المعيش والمكتوب، سواء نظرنا إليها على مستوى الفرد أو مستوى الجماعة أو مستوى الكليات البشرية ـ بوظائف شتى من معرفية أبستمولوجية كتشكيل خطاب معرفي واعتماد الخرافة، وما يجري مجراها لغايات تعليمية(*) أو لرد المحتج إلى الصواب بواسطة الخرافة، وأدبية كنوادر الأعراب وقصص الجن العفاريت الملابسة لقصص الرحلات وعجائب البلدان وغرائب المخلوقات، ووعظية كسوق العجيب من الكائنات قصد العظة والإعتبار وبيان عظمة الخالق من خلال قصص النبي سليمان، وسياسية إجتماعية كما في قصة بلقيس وجرهم وذو القرنين وبنو السعلاة وحديث الكهنة.

إن دخول أساطير الكائنات اللامرئية مجالات شتى من مستويات حياة البشر من فردي وجماعي في عالم البداوة وعالم الحاضرة وتوزعها عليها هو بالذات ما يبين أهميتها على الصعيد النفسي والثقافي والأنثروبولوجي وهو ما يفسر دخولها فضاءات في الكتابة عديدة هي كتب قصص الأنبياء والموسوعات الأدبية والعلمية وكتب العقائد مسهمة في تشكيل بعض ملامح الفكر العربي الإسلامي بخصوصياته وعمومياته المشتركة مع الحضارة الإنسانية.

(*) قالوا: وقد عارضناكم بما يجري مجرى الفساد والخرافة لنردكم إلى الاحتجاج بالخبر الصحيح المخرج للظاهر «كتاب الحيوان»، ج 1، ص 311، من مناظرة بين صاحب الديك وصاحب الكلب.

الفصل السادس

أساطير البطولة والمؤسسات الإنسانية

0.0 قد يغدو الإنسان وأعماله محوراً للأسطورة عندما يتحول في المقول أو المكتوب من السرد القصصي إلى كائن أسطوري أو شبه أسطوري، إما لاتسامه ببعض السمات الخارجة عن مجرى العادة والمألوف من حيث صورته الجسمانية أو من جهة ما قد ينسب إليه من قدرة على إتيان بعض الأعمال البطولية المتعلقة بأصل بعض المؤسسات الإنسانية، ونعني بها البنى المادية والفكرية التي أبدعتها البشرية خلال أحقاب من تاريخها الطويل فساعدتها منذ أقدم الدهور على صياغة العالم المحيط بالإنسان و«أنسنته» أو التآخي معه. لذلك فنحن واجدون أساطير عن بدء الكون والحياة وأصل اللغة ومعرفة الفلاحة وأدواتها والصناعة وآلاتها واكتشاف الموت وجهاً مقابلاً للحياة والجنس، وتأسيس الزواج عقداً إجتماعياً وتحريمه بين بعض ذوي القربى، وأصل الأخلاق والعادات والمعتقدات ومختلف المناسك والشعائر وسائر القوانين والسنن الإجتماعية التي تتواضع عليها المجموعة وترتضيها ويتعذر القول بأنها من صنع أفراد بذواتهم - إلا أنها تنسب إلى مثال أعلى أو نموذج أصلي يناط به تفسير التنوع الحاضر وإرجاعه إلى أصل واحد مشترك قديم - وتبرير المؤسسات القائمة على ما هي عليه من تنوع وإرجاع ذلك التباين والإختلاف إلى زمن أسبق هو الزمن الأول زمن التأسيس، زمن تضفى فيه على كل المنظومات الزمنية سمة القداسة لأنها حدثت في زمن الأصول In Illo tempore[1] حسب عبارة ميرسيا إلياد.

ولما كان الإنسان سيد الكائنات أو ذروة الخليقة و«العالم الأصغر»، يصنع المعنى ويضفي الدلالة ويبتكر الرموز دليلاً قائماً شاهداً على الغائب نصل مع هذا الفصل إلى

(1) انظر خاصة: Mircea Eliade: Aspets du Mythe P: 15-24.

مستوىً تتشكل فيه الصور والرموز خطاباً يندرج فيه مختلف ما رأينا من الأساطير ذات الصلة بالعالم الطبيعي أي بالكون ـ ونحاول استعراض نماذج من الأساطير ذات الصلة بالمجتمع ـ أو على وجه أدق بالمؤسسات الإنسانية ـ رغم علمنا بأن الفاصل بين ما هو طبيعي وما هو إجتماعي ثقافي لم يكن واضحاً أو صارماً كما هو بالنسبة إلى إنسان العصور الحديثة إن لم نقل إنه يكاد يكون معدوماً. وتساعدنا رمزية مختلف مستويات العالم الطبيعي من «جماد» ونبات وحيوان على إدراجها ضمن رمزية أخرى هي رمزية الإنسان ومعتقداته وطقوسه ومختلف ما يأتيه من أفعال.

1.0 ـ التاريخي والأسطوري عامة.

وقد يتساءل السائل: ما العلاقة بين الأسطورة والتاريخ لا سيما أن التاريخ يبدأ مع الكتابة والتدوين؟ وهل يمكن تخليص التاريخي من الأسطوري؟ ولماذا ينتقل الواقع إلى أسطورة ثم لماذا يلابس الأسطوريُّ التاريخيَّ؟

إن التاريخ، بأوسع معانيه، موطن يمكن أن يتحول فيه الواقع المعيش إلى أسطورة وأن تتقنع الأسطورة فيه سواء أكان تاريخ شخصية فذة أم تاريخ مدينة عريقة أم أمة من الأمم أو دولة من الدول أو حضارة ما أو ثقافة. فقد تتسرب الأسطورة إلى التاريخ من خلال «أسْطَرَة» الواقع من أجل غاية ذرائعية أساسية هي جعل ذلك التاريخ أكثر فعالية في وعي الناس وسلوكهم.

والدوافع الحاملة على ذلك عديدة قد فصل القول فيها ابن خلدون ضمن تحليله لمغالط المؤرخين[2] إلا أننا نقتصر على أهمها: فمنها ما هو أنثروبولوجي عام تابع لما يسمى بالكليات الإنسانية. ومنها ما يحمل سمة مجموعة بشرية ثقافية ما فيكون معبراً عنها في خصوصياتها.

وتتعلق المسألة في كلا الأمرين بالبحث عن معرفة مبادىء الأمور وأصولها وعن علم تفسير الأسباب والمسببات. ولعل مرد كل ذلك هو التوتر والتجاذب بين الواقع والخيال بين الموجود والمنشود. ولهذا كان تدوين التاريخ ـ فضلاً عن نشره وتعليمه ـ عملية ذات خطورة بالغة لأنها إذا تجاوزنا كونها إعادة بناء لأحداث وقعت في الماضي إلى اعتبارها إعادة بناء فكري للماضي انطلاقاً من حاضر معين ومن خلال منظور يمتد إلى المستقبل، ولجنا ميداناً

(2) ابن خلدون: المقدمة في فضل علم التاريخ، ص 12-56. ط بيروت 1967.

اخر هو الإيديولوجيا وما تضطلع به من وظائف شتى تحدد فعالية الجماعة ونظرتها إلى نفسها وإلى غيرها ماضياً وحاضراً ومستقبلاً[3].

2.0 الذاكرة الجماعية والتاريخ والأسطوري.

من العوامل التي لها أثر في تحول الواقع المعيش إلى أسطورة ضمن المجموعة لدى الشعوب القديمة، ما يتصل بقناة التواصل وهو الذاكرة الجماعية مستودع الأحداث التاريخية أو شبه التاريخية والرواية الشفوية وهي التي تخرج المكنون إلى حيز الواقع السردي. ذلك أن الذاكرة الجماعية حسب بعض الباحثين لا تحتفظ بذكرى الأحداث التاريخية مدة تزيد عن قرنين أو ثلاثة[4]، كما إنها لا تحتفظ بالجزئيات والأحداث «الفردية» وذلك لأنها تعمل بواسطة بنًى مختلفة هي الأصناف أو المقولات (Catégories) بدلاً من الأحداث وبواسطة النماذج الأصلية بدلاً من الشخصيات التاريخية[5] ولذلك تتحول الشخصيات التاريخية إلى أبطال أسطوريين أو شبه أسطوريين تساعدهم عناصر ما ورائية على ما يأتونه من أعمال[6]، فيرقون إلى السماء بسبب من الأسباب يختلف شكله بين تجربة وأخرى ويزورون الدرك الأسفل من الجحيم أو يرون الأحلام الصادقة ويهاجرون من بلدهم الأصلي إلى آخر إذ «لا نبيَّ بين قومه».

وتأسيساً على ما سبق قد يكون من أسباب تحول الواقع التاريخي إلى خبر أسطوري التباعد ما بين زمن الحوادث وزمن السرد أو التدوين. ولا شك عند كثير من الباحثين في أن تدوين ما وقع من أحداث في «الجاهلية» أو في صدر الإسلام قد تعرض بعد مدة من حدوثه إلى ما تعرض إليه من تغيير أو تحوير، لأن الذاكرة الجماعية تختلف عن ذاكرة الفرد[7] من

---

(3) يعرفها «ناصيف نصار» بأنها «منظومة من أفكار إجتماعية تعبر عن مصلحة جماعة معينة وتحدد فعاليتها ونظرتها إلى نفسها وإلى غيرها في مرحلة تاريخية ما» انظر كتابه: طريق الاستقلال الفلسفي. ص 51-52-53. ط 1، دار الطليعة بيروت 1975.

(4) ميرسيا إلياد: المصدر السابق، ص 51 و198.

(5) المصدر السابق، ص 58.

(6) ميرسيا إلياد: Le mythe de l'éternel retour P. 57

(7) المرجع السابق، ص 58-59.

Elle fonctionne au moyen de structures différentes, catégories au lieu d'événements, archétypes au lieu de personnages historiques.

وانظر في ص 60 من المرجع السابق، مثالاً كيف تحولت حادثة بسيطة إلى أسطورة.

وجوه شتى منها أنها تدمج ما هو «فردي» في ما هو عام أي في شكل نموذج أو نمط أو مثال. ومنها أنها قد تختزل التاريخ بل قد لا تقيم له وزناً أو اعتباراً[8]. ولذلك فإن كل رواية جديدة للأسطورة إعادة صياغة لمادتها الكلامية عن وعي أو عن غير وعي.

ـ أما الجانب اللاشعوري في العملية فمردُّه ـ على صعيد الفرد ـ رصيد الراوي اللغوي وطريقته في السرد ونظرته الخاصة إلى الأمور. وتفسير ذلك أن الراوي عامة ـ شأنه في هذا المقام شأن المؤرخ أو المحدّث ـ لئن كان مجرد وسيط ناقل في الظاهر فإنه أيضاً مبدع لأنه يعيد بوجه من الوجوه إنتاج «الواقع» أو يصوغ الواقع في نص مكتوب أو مقول[9]. ولذلك فنحن واجدون روايات أو تنويعات عديدة من الأسطورة الواحدة حتى ليتسنى أحياناً بفضل ذلك أن تتعقبها آنياً وزمانياً وأن تتتبّع «مغامراتها الدلالية». ومرد ذلك على صعيد الجماعة أن عمل الراوي الفرد محكوم بجمهوره والنظام اللغوي والرمزي الذي يستعمل.

ـ أما الجانب الشعوري فيتمثل في أن الذاكرة الجماعية تستند في حفظ التراث إلى التكرار. وكل رواية هي دوماً إعادة صياغة وإعادة بناء وقرار بالاحتفاظ بروايات دون أخرى أو بعنصر دون غيره فتجري في الإستعمال أو تمنع من التداول ويكون مآلها الزوال[10].

وبناء على ما سبق فإن الذاكرة الجماعية إذ تحتفظ بمادة أسطورية ما فإنها (أي تلك المادة) تشكل «وعياً أسطورياً» أو «فكراً أسطورياً» لا بد أن له بنيته الخاصة ومناويله التي عنها يصدر، وأنه أشبه بالرحم المولّدة لأساطير أخرى فتعمل المادة الأسطورية المختزنة في الذاكرة عملاً يمكن أن نشبهه بعمل اللغة المودعة في ذهن كل فرد من أفراد المجموعة بحيث تكون لصاحبها ملكة مولدة لعدد لا متناه من التراكيب اللغوية في الخطاب، أو بعمل النماذج التي تحتذى في الأدب طبقاً لما كان سائداً في المجتمعات العتيقة وطريقة إنتاجها واستهلاكها للأدب، وتعتمد التقليد مثلما يعبر عن ذلك ابن قتيبة في حديثه عن بنية القصيدة المدحية «وليس لمتأخر الشعراء أن يخرج عن مذهب المتقدمين في هذه الأقسام»[11].

---

(8) المرجع السابق، ص 59.

(9) مطاع صفدي: التاريخ المختلف ـ الفكر العربي المعاصر «عدد 43 شباط 1987، ص 7-8». وانظر:

J.P.Vernant: Mythe et Réligion-1990- P 35-36.

(10) انظر مثالاً على ذلك ما يذكر من أن معظم الأساطير اليونانية التي وصلتنا عن طريق هيزيود «Hésiode» وهوميروس «Homère» «قد تعاون عليها أناس كانوا يحترفون إنشاد القصائد الملحمية (Rhapsodes) ومدوّنو الأساطير Mythographes بالتحوير وإعادة الصياغة.

(11) مقدمة الشعر والشعراء ط ليدن 1902، ص 16.

3.0 التاريخي والزمن الأسطوري عند الشعوب القديمة.

وللأسباب المذكورة فإن معظم الشعوب القديمة ـ مثلما تدل على ذلك مختلف البحوث المقارنة في تاريخ الأديان والأساطير[12] ـ قد نظرت إلى مؤسساتها وتاريخها نظرةً «دورية» (Cyclique) تسقط الطبيعة على الثقافة، نظرة التاريخُ فيها عود على بدء ومحاكاة أو استلهام لمثل عليا أو نماذج أصلية قديمة أو إلى أنماط أصلية مفارقة اقترنت بأعمال شخصية فذة من نبي أو سلف من الأسلاف الأقدمين أو شخصية نموذجية.

ومهما يكن الأمر فما يهمنا ليس البحث عن مدى تطابق تلك التصورات والواقع التاريخي وذلك شأن المؤرخين ـ وما أصعب تلك المهمة المتمثلة في تخليص التاريخ من الأسطورة حتى في عالمنا المعاصر الذي تصبح فيه الإيديولوجيا ضرباً من الأسطورة الحديثة ـ إنما الذي يهمنا في عملنا هذا هو وصفها من حيث هي نظام رمزي شامل أو «شكل رمزي» يسهم في تحديد رؤية ما للعالم وهو أيضاً البحث عن وظائفها ومدى مطابقتها لحاجات تلك الشعوب التي أبدعتها مضفية المعنى والدلالة على العالم المحيط بها (بوجهيه الطبيعي والإجتماعي). ولذلك فمن البديهي أن يغدو كل شيء ضمن رؤية العالم على هذا النحو رمزاً أو نموذجاً ينطوي على أبعاد رمزية تجسم قيم الجماعة وآمالها وطموحاتها حتى لنجد من متين الإرتباط بين اسم المكان والحدث والشخصية ما يعسر معه أو يتعذر التمييز بينها.

4.0 الأسطوري في تاريخ العرب.

ولنا أن نتساءل هل شذ العرب القدامى عن هذه القاعدة وهم يدونون تاريخهم ويحفظونه من التلف في وقت أخذوا فيه زمام «المبادرة التاريخية» في العالم؟ نحن إلى القول بعكس ذلك أميل أي إلى أنهم نظروا في تاريخهم عبر حاضرهم بل وكذلك عبر تصور ماضي البشرية السحيق ونماذجه البطولية وأن ذلك التصور للماضي قد ارتدّ إلى الحاضر في عملية جدلية أخرى صار معها فاعلاً فيه مشكّلاً له ولذلك فنحن واجدون في مستهل كتب التاريخ الإسلامية تصورين متفاعلين:

ـ أولهما تصورهم لتاريخ الخليقة وظهور المؤسسات الإنسانية على وجه البسيطة على مر الأزمان إما منذ آدم أو منذ نوح والطوفان وتوزع أبنائه في البلدان وأقاليم الأرض.

ـ وثانيهما تصورهم لماضيهم أي لتاريخ العرب، سكان الجزيرة وأصل القبائل وأنسابها

(12) انظر مثلاً مختلف أبحاث ميرسيا إلياد حول تاريخ الأديان وحول الأساطير.

وهجراتها وتنقلاتها وأيامها ومآثرها أو ما حل بها من الويلات.

وعندما نستطلع صورة تاريخ البشرية في المدونات العربية الإسلامية عن الفترة السابقة لظهور الإسلام ندرك أن العرب الفاعلين في التاريخ قد ارتبطوا بالثقافة العالمية من خلال ثقافة الشعوب التي دخلت في دين الله أفواجاً ومن خلال التفاعل الحضاري الذي أملته ظروف الوقت. فلا عجب إذن أن نجدهم يتمثلون التراث الثقافي الحضاري لـ «المجال السامي» ولا سيما الجانب الأسطوري منه ـ وهو الذي يهمنا ها هنا ـ فيستأثرون به ويعيدون صياغة تلك المواد الأسطورية، وكان جانب منها متعارفاً متفاعلاً قبل الإسلام بما يتلاءم والبنى الفكرية والرمزية التي تنتظم مجرى حياتهم في المدينة الإسلامية بعد انتقالهم من عالم البداوة إلى عالم الحضارة.

وعندما نطالع تاريخ «العرب البائدة» مثل عاد وثمود وجرهم والعماليق وطسم وجديس وغيرها أو أيام «العرب الباقية»، لا يسعنا إلا أن نلاحظ أن العرب قد قاموا بعملية ربط بين تاريخهم غير المدون الضارب في أعماق الماضي وتاريخ الكون والحضارات الإنسانية السابقة، ربطاً له دلالته العميقة وتأثيره بعيد المدى في الصيرورة التاريخية[13].

والذي يهمنا كما قلنا ـ ولا بأس من التذكير به ـ ليس البحث عن حقيقة ما نصفها وصفاً «ظواهرياً» «Phénoménologique» أو عن مدى مطابقة الخطاب للواقع التاريخي كما هو الحال في عمل المؤرخ، إنما هو استحضار المواد التي تأسست بواسطتها شبكات رمزية وفضاءات دلالية شكلت ذلك «الفضاء الذهني المهيكل المنظم» الذي صاروا ينظرون من خلاله إلى العالم وإلى أنفسهم شأنهم في ذلك شأن سائر شعوب العالم[14].

5.0 بعض إشكاليات الموضوع.

لعل مبادىء اختيار المادة الأسطورية موضوع هذا الفصل وتصنيفها، فضلاً عن إدراجها ضمن منظومة كلية دالة من أصعب ما يواجهنا بالإضافة إلى ما سبق أن رأينا من تداخل التاريخي والأسطوري. فالتصنيف التاريخي الجغرافي مُغرٍ بما يتيحه من إطار واضح ومن دراسة «تطورية» أو زمانية، ولكن الشبكات الرمزية قد تفيض عن تلك الحدود وتنتظمها منظومات لا تاريخية. ولذا رأينا أنه يتحتم علينا الجمع بين المنظورين ومعالجة تلك

---

(13) انظر توفيق برو: تاريخ العرب القديم ـ ط 1، دار الفكر 1984، وخاتمة هذا الفصل.

(14) جان بيار فرنان: «الدين والأسطورة في بلاد اليونان القديمة» (بالفرنسية) ط دار نشر Seuil، 1990، ص ٦٣.

المادة الأسطورية بقدر المستطاع معالجة آنية زمانية ووصفية تاريخية في آن وذلك قصد استخلاص البنى الأسطورية أو المفردات الأسطورية وإدماجها في وحدات أكبر منها بحيث يتسنى إدراك دلالتها بحسب سياقاتها.

لذلك سنستعرض في قسم أول وضمن قراءة جدولية أساطير البطولة والمؤسسات الإنسانية فنبدأ بنماذج من المجال السامي نُتبعُهَا بنماذج من الأساطير التي تشكلت حول «العرب البائدة» مثل عاد وثمود وطسم وجديس وجرهم والعماليق وأصحاب الرس بشخصياتها شبه الأسطورية مثل لقمان بن عاد صاحب الأنسر السبعة وشدّاد بن عاد الذي ينسب إليه الإخباريون إرم ذات العماد. ثم نخلص إلى نماذج من أساطير «العرب الباقية» من جنوب الجزيرة العربية وشمالها مثل ذي القرنين ورحلته مع الخضر في طلب عين الحياة ومثل بلقيس ملكة سبأ وطريفة الكاهنة ونبوءتها الأسطورية بخراب سد مأرب وأولاد نزار وقصتهم مع الأفعى الجُرْهُمِيّ في قسمة أشكلت عليهم بعد وصية أوصى بها أبوهم ومثل عمرو بن لحي حفيد خزاعة الكاهن الذي ينسب إليه أصل عبادة الأصنام في جزيرة العرب.

ويتطلب منا كل ذلك استعراض هذه النماذج وما تتميز به من سمات أسطورية حتى يتسنى لنا فيما بعد أن نحللها ثانية لا من حيث هي جداول أو رموز وإنما من حيث هي نص كبير أو «نص جامع» قد يكون متشكلاً بعد في فضاء مكتوب «نصاً» وقد نعمد إلى لمِّ شتات عناصره المتفرقة. وتندرج هذه القراءة الثانية على ما اعتدنا في كل فصل ضمن رؤية تأليفية وظيفية نستعين فيها بالصور الرمزية التي نكون قد استخلصناها من استعراض تلك الشخصيات الأسطورية أو شبه الأسطورية على ما قد يكون فيه من رتابة، وقد انتظمت - أي تلك الرموز - خطاباً سردياً أسطورياً فنتساءل عن الوظيفة أو عن مختلف الوظائف التي اضطلعت بها في تشكيل رؤية للعالم وللتاريخ الإنساني داخل مجالها الحضاري العربي الإسلامي مستعينين من حين لآخر وكلما اقتضت الضرورة بخارج النص ولا سيما بأمثاله من النصوص الأسطورية أو ما تبقى منها واعتماد منهج المقارنة لما كان من تفاعلات لا تخفى بينها وبين الأساطير العالمية[15].

(15) انظر عبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع. وقد أشار في بحثه إلى أن مجالنا الحضاري كانت له صلة بـ «البيئة الفينيقية وبيئة ما بين النهرين تتفاعل فيها تيارات فكرية نابعة من الديانات الشرقية القديمة ومن الميثولوجيا الهندية والفارسية وأثرت في «الأمل» اليهودي... و«الرؤيوية» Apocalyptique بحيث انتشر الكثير من الخرافات والأساطير الممتزجة بعلم الفلك وما وراء الطبيعة» ص 28-29.

1.6 نماذج من أساطير المجال السامي ودلالتها الرمزية

1.1.6 آدم وحواء من الطبيعة إلى الثقافة:

ليس آدم أبا البشرية فحسب و«أصل أول جسم إنساني تكوّن وجعله [الله] أصلاً لوجود الأجسام الإنسانية»[1]، رمزاً كونياً رُكّبت أعضاؤه من أقاليم الأرض جميعها[2] إنما هو أيضاً مؤسس التاريخ على وجه البسيطة وصورة رمزية حية ومكثفة يلتقي فيها الماضي بالحاضر والمستقبل في زمن الأصول، زمن «وحدة الإنسان» واستقراره في عالم الفردوس في جنة عدن. بل هو عند ملتقى شبكة من القوانين والسنن (Codes) يستند إليها المعنى والوجود الإنساني هي ما تتحدد به «آدمية» الإنسان من حيث مميزاته الخَلقية والخُلُقية ومن حيث منزلته البشرية بصفته كائناً يجوع ويعرى ويعطش ويتناسل ويموت ويطمح إلى الخلود وتتجاذبه أسباب السماء والأرض فلا هو كالإله خالد مخلد أو الملائكة خير محض ولا هو شيطان[3].

إن «النص الجامع» Architexte الذي نستند إليه مرجعاً في تحليل مغامرة آدم هو المقطع الثالث من قصته الوجودية (على أساس أن المقطع الأول هو الخلق والثاني هو آدم في الجنان ومقارفته الخطيئة)، ويتألف من روايات عن وهب بن منبه وابن عباس ومحمد بن كعب القرظي وسعيد بن جبير ومجاهد وعكرمة وابن عمر و«أهل الأخبار» عامة، أو ضمير الأمة متمثلاً في العبارة العامة غير المسندة إلى أحد، «قالوا» وهي المعبرة عن الضمير الجماعي

---

(1) ابن عربي: «الفتوحات المكية»، ج 1، الباب السابع في معرفة بدء الجسوم الإنسانية، ص 257-258. والباب الثامن في معرفة الأرض التي خلقت من بقية خميرة طينة آدم وتسمى أرض الحقيقة. وانظر «المعجم الصوفي» لسعاد الحكيم ص 38، مادة الأب الأول. والديار بكري: تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، ج 1، ص 38. وعلي بن الوليد: كتاب الذخيرة في الحقيقة، ص 53، وما بعدها.

(2) انظر الفصل الثاني أساطير الخلق ولا سيما ص 188-190. وقد خلق من قبضة قبضها الخالق أو جبريل «من زوايا الأرض الأربع من أديمها الأعلى ومن سبختها وطينها وأحمرها وأسودها وأبيضها وسهلها وحزنها... وعجنها بالماء المر والعذب والملح» (الثعلبي: عرائس المجالس، ص 22). وراجع في ذلك ابن قتيبة: المعارف، ص 9. تاريخ الطبري، ج 1، ص 47-48-61-67-71-80 والثعلبي: قصص الأنبياء الموسوم بعرائس المجالس، ص 22-23 وابن كثير: البداية والنهاية، ج 1، ص 78-87-97. والديار بكري: تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، ج 1، ص 38-41-54.

(3) Luc Benoist: Signes symboles et mythes P.U.F 1975. P. 43.

بل هي ناطقة عن المخيال الجماعي العربي وما أبدعه من منتجات تفاعلت ـ كما قلنا سابقاً ـ مع مبدعات سائر شعوب المنطقة المسماة بالسامية.

والمهم في هذا «النص الجامع» ـ المستقى من قصص الأنبياء والرامي باعتباره خطاباً ملفوظاً ومكتوباً إلى غاية ذرائعية دينية وعظية في المقام الأول ـ ليس بنيته السياقية التركيبية المتعلقة بمغامرته الوجودية على أهميتها الرمزية كما سنرى، بقدر ما هو مجموع «الجداول» (Paradigmes). فهو مجمع تلتقي حوله شبكة من القوانين والسنن المتعددة بتعدد مختلف أوجه الوجود الإنساني والمؤسسة لأصولها المفسرة لأسباب كونها على ما هي عليه ولوظيفتها.

وتتنوع هذه الجداول والمناويل التأسيسية ـ إذا خرجنا عن سياق تركيبها وترتيبها في الخطاب الديني وبنيته الخاصة ـ متوزعة إلى صنفين كبيرين ينتظمان أوجه الوجود وهما الطبيعة وتتعلق بخلق آدم وخلقته والثقافة والحضارة وجميع ما يندرج تحت هذين المفهومين من القوانين الفرعية مثل القرابة والزواج واللباس والطقوس والشعائر وتحديد الفضاء وإدراك الزمان وضروب الإشارة بل أصل اللغة.

إن النص الذي انطلقنا منه مرجعاً(*) هو في اعتقادنا أشبه بفسيفساء من النصوص من مصادر متنوعة تتقاطع وتتجادل. والذي يهمنا فيها ليس البحث عن حقيقةٍ ما تدل عليها أو عن تاريخية ما ترويها، فذلك شأن مؤرخي الأديان وتاريخ الفكر الديني ـ ولسنا من فرسان ذلك الميدان ـ وإنما مختلف الصور الرمزية الأسطورية التي كانت تعمل في وجدان العرب المسلمين ومخيالهم بمختلف ما تشتمل عليه من «جداول» وهي نصوص ينبغي الوقوف إزاءها بكل إجلال لدلالتها على الجهد التأليفي الفذ الذي قام به المفسرون والإخباريون الأوائل ثم أصحاب كتب «قصص الأنبياء» مثل الثعلبي والكسائي وهم يتدبرون بدايات الكون والإنسان في القرآن الكريم والحديث في إطار بيئتهم الثقافية الحضارية[4].

1.1.1.6 آدم الكوني وحواء ورمزيته.

يتمثل هذا الرمز الكلي الكوني الذي هو آدم في أنه قد هبط إلى الأرض على جبل

(*) تاريخ الطبري، ج 1، ص 61-68، انظر الملحق.

(4) الثعلبي: عرائس المجالس «الباب السادس في حال آدم بعد هبوطه إلى الأرض وما كان منه». ص 30-35 والكسائي: قصص الأنبياء ـ حديث خلق آدم، ص 23-44 وتاريخ الطبري، ج 1، ص 63-68. والديار بكري: تاريخ الخميس 36، ج 1، ص 44.

سرنديب أو نوذ، والجبل بمثابة المحور الكوني لأنه ـ كما رأينا آنفاً[5] الرابط بين السماء والأرض. ولما نزل كان طويل القامة فكان رأسه في السماء يمسح السحاب وكانت رجلاه على جبل. ثم انتقص من قامته إلى ستين ذراعاً. إن النزول ـ وكان بسبب المعصية ـ ضرب من السقوط ومن الانتقاص وكان بداية القلق بعد الطمأنينة والشقاء بعد العيش الهنيء وسيصبح علامة مؤذنة ببداية التشتت بعد الوحدة وحنيناً إلى الفردوس المفقود ورحلة في طلب زمن البدايات والأصول عوداً على بدء.

وانا لنجد تلك الرمزية مضمنة في صورة آدم الكوني الذي جُبل في أساطير الخليقة من زوايا الأرض الأربع ـ ورقم أربعة من رموز الكون وجهاته الأربع ـ كناية عن تمكنه كما نجدها في موضع رأسه وكان في السماء كناية عن اتصاله بالعالم العلوي وفي مستقر رجليه في العالم السفلي على الأرض بينما سائر بدنه في الهواء بين السماء والأرض.

2.1.1.6 رمزية النزول في أسطورة الخليقة.

إن مقطع نزول آدم إلى الأرض في أسطورة الخليقة لهو «تأسيس» أو إرساء لجملة عديدة من «الحقائق المقدسة» ذات الصلة بخلق الكون وخلق الإنسان وأنه مخلوق من طين نفث فيه الباري من روحه ـ وهو على الصعيد الإجتماعي تعليل لأصل جميع المؤسسات الإنسانية أي للثقافة لأن رمزية آدم تقترن بكل سبب من أسباب الحضارة وأصل نشأتها. والنزول في قصة الخليقة من السماء إلى الأرض ـ كما سبق أن رأينا ـ نزول بالمعنيين وحلول بمكان هو بين بين. فلا هو في السماء ولا في الأرض. أصبح آدم ـ وكان في السماء بين يدي الحضرة الإلهية ـ بعيداً عنها لأنه أنزل عن تلك المرتبة وانتقص من طوله ومن شعره «فأصابه الصَّلَع» وصار كائناً ناقصاً لاحتياجه إلى تدبير طعامه وشرابه بالعمل وستر عورته وحاجته إلى اللباس وكان عن ذلك في غنى. إن الدار التي آل إليها آدم من دار النعيم المقيم لهي دار القطيعة بعد الاتصال والفرقة بعد الاجتماع والخراب بعد البناء والموت بعد الولادة[6].

وإليه وإلى حواء صنو نفسه ونصفه تنسب جميع أسباب المعاش على وجه الأرض. فآدم أول من فلح الأرض واستجلب معه الطيب والثمار والحبوب من الجنة ومن دموع ثوريه

---

(5) انظر أعلاه: أساطير مظاهر الطبيعة الفصل الرابع (1.4).

(6) الثعلبي: قصص الأنبياء ص 33-35 وجميع الأمثلة مستقاة منه إلا إذا أثبتنا خلافه. انظر ما نزل مع آدم من أسباب الحضارة في تاريخ الطبري، ج 1، ص 63.

نبت الجاورس. ونبت الحمص من بولها والعدسُ من روثها. كما كانت حواء أول من غزل وآدم أول من حاك الثياب بل أول من ضرب النقود.

3.1.1.6 رمزية مقطع هبوط آدم إلى الأرض في الفضاء المكتوب:

تتقاطع في سياق وصف مغامرة آدم الأرضية مجموعة من الخطابات كالقرآن والتفسير والقصص القرآني والتاريخ لدى الطبري والثعلبي فتشكل خطاباً واحداً متعدد الأصوات ترمز إليه عبارة «قالوا» الضمير الجمعي. وإنه لخطاب المجموعة ولكنه عند الثعلبي أو الكسائي خطاب «أهل السنة» أو «أهل الحق» الذي يطمح إلى أن يكون معبراً عن ضمير الأمة وتصورها لرمزية آدم وهي تختلف اختلافاً بيِّناً عن تصور الشيعة كما رأينا آنفاً[7].

إن مقطع الهبوط من قصة الخليقة ذو دلالة رمزية في الخطاب الإسلامي عامة. ففيه محيت خطيئة آدم بإعلانه الندم والتوبة وطلب الغفران. وفيه كان الميثاق بين الخالق وآدم وشهد فيه وشهدت ذريته بالربوبية لما خرجوا من ظهره كالنمل يدبون فكتبت السعادة لأهل اليمين وكتبت الشقاوة لأهل الشمال فكان اليمين يمناً وبركة وكان الشمال عسراً وبه استقام تنظيم الفضاء من يمين وشمال ومركز وأصل ومنتهى.

وآدم هو الذي بنى البيت نظيراً للعرش يطوف به البشر كما تطوف الملائكة حول «الضُّراح».

كما إن آدم وحواء (وجها الإنسان) هما اللذان بفعلهما الأول قد رسما لذريتهما قانون الزواج وآداب السلوك وآداب التحية عامة مثل التشميت عند العطاس بل وقانون الميراث الإسلامي: للذكر مثل حظ الأنثيين. بل أنت واجد في قصص الأنبياء حتى خطبة زواج آدم وقد «خطبها الله تعالى: الحمد ثنائي والعظمة إزاري والكبرياء ردائي، والخلق كلهم عبيدي وإمائي اشهدوا يا ملائكتي وحملة عرشي وسكان سماواتي إني زوجت حواء أمتي عبدي آدم

---

(7) عن رمزية آدم في قصص الخليقة ضمن التراث الشيعي انظر مثلاً، أبو يعقوب السجستاني: كتاب الينابيع، ص 53: في كيفية ابتداء الإنسان ضمن منتخبات إسماعيلية تحقيق هنري كربان، ط طهران 1961 ورسالة المبدأ والمعاد لعلي بن الوليد أبي الوليد ضمن نفس المجموعة من ص 103 إلى ص 130 وعند المتصوفة: ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 1 خطبة الكتاب (وتتضمن الحديث عن نشأة الكون وظهور الكائنات، ص 47-48 وص 230-233 العوالم العلوية والسفلية ونظائرها من الإنسان وص 234 - الباب السابع في معرفة بدء الجسوم الإنسانية والباب الثامن ص 257-258 «في معرفة الأرض التي خلقت من بقية خميرة طينة آدم». وتسمى عند المتصوفة أرض الحقيقة وهو ما يفيد معنى التمكن الذي ذكرنا.

بديع فطرتي وصنع يدي على صداق تقديسي وتسبيحي وتهليلي. ﴿يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الجَنَّةَ وَكُلاَ مِنْهَا﴾»[8].

وآدم أول من قال الشعر بعد مصرع ابنه هابيل قائلاً في شعر عربي من البحر الوافر مع إقواء:

تغيَّرتِ البلادُ ومن عَلَيْهَا ... فوجهُ الأرض مغبرٌّ قبيحُ
تغيَّر كلُّ ذي طعمٍ ولونٍ ... وقلَّ بشاشةُ الوجهِ الصبيحِ
وقابيل أذاق الموتَ هابيل ... فواحزنا لقد فُقِدَ المَلِيحُ...

فأجابته حواء على نفس البحر والرويّ.

دَعِ الشكوى فَقَدْ هَلَكَا جميعاً ... بموتٍ لَيْسَ بالثَّمنِ الربيحِ
ومَا يُغني البكاءُ عنِ البَواكي ... إذا ما المرءُ غُيِّبَ في الضَّريحِ
فَابْكِ النَّفْسَ وانْزِلْ عَنْ هَواها ... فَلَسْتَ مُخَلَّداً بَعْدَ الذَّبيحِ

ثم أجابهما إبليس[9].

ولئن كان آدم في جميع ما ذكرنا الأنموذج الأمثل لجميع ما تأسس معه من أسباب الثقافة والحضارة فإن جميع مظاهرها تستند إلى أنموذج أصلي سماوي على أساس التناظر بين الأنموذج السماوي والصورة المحكية على وجه الأرض كما تستند إلى وسيط معلم. وعادة ما يكون جبريل أو ملكاً من الملائكة. وهي تفضي في النهاية إلى التصنيف والتسمية Taxinomie وتأسيس المعنى باعتبار أن الله هو الفاعل في التاريخ.

---

(8) سورة البقرة، الآية 35.

(9) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 61-62. وانظر تاريخ الطبري، ج 1، ص 61-62 (رواية وهب بن منبه) وص 65 رواية ابن عباس. ومن تعليق ابن عباس على هذا الشعر قوله: «من قال إن آدم قال الشعر فقد كذب على الله ورسوله... ولكن لما قتل قابيل هابيل رثاه آدم وهو سرياني وإنما يقول الشعر من تكلم بالعربية. فلما قال آدم مرثيته في ابنه هابيل وهو أول شهيد على وجه الأرض قال آدم لشيث يا بني إنك وصيي فاحفظ هذا الكلام ليتوارثه الناس، فلم يزل ينقله حتى وصل إلى يعرب بن قحطان بن هود عليه السلام وكان يتكلم بالسريانية العربية وهو أول من ركل الخيل وتكلم بالعربية وقال الشعر فنظر في المرثية فإذا هو سجع فقال إن هذا لقوم شعراء، فرد المؤخر إلى المقدم فوزنه فما زادّ فيه ولا نقص حرفاً...» ثم يورد الأشعار.

2.1.6 رمزية قابيل وهابيل صراع الراعي والفلاح.

﴿واتلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بالحقّ إذْ قرّبَانَاً فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ. قَالَ إنما يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ المتقِينَ﴾.

(سورة المائدة الآية 27)

* * *

عن وهب بن منبه: «قال قوم من أمة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم إن قابيل لم يقتل أخاه

هابيل قتل مفنياً ولكنه تناظر معه في الملكوت. وكان قابيل أبعد بالحجة في ذلك فقتله بالحجة.

والغراب عندهم تأويل. ويحتجون أن الأنبياء لا تقتل الأنبياء».

(عن وهب بن منبه: كتاب التيجان في ملوك حمير ص 17)

ليس في القرآن الكريم أي ذكر لقابيل أو هابيل كما إنه خال مما نجده في كتب أهل التفسير و«أهل التواريخ والسير» وقصص الأنبياء[1] من التفصيلات والدقائق المتصلة بأسماء الأخوين ونعتهما، وصلة العداء الذي يبدو أنه نشب بينهما حتى أفضى إلى ما أفضى والتي يذكر بعضهم أنها مستقاة من «الإسرائيليات» المستمدة هي الأخرى من تراث الساميين الفلاحين. فما هي أبرز الأحداث والسمات في قصة قابيل وهابيل؟ وما هي مختلف السنن أو القوانين التي تنتظم مادتها القصصية في خطاب غدت معه ذات دلالة رمزية بالغة في المجال السامي وفي التراث العربي الإسلامي كما يشهد بذلك نقد النصوص نقداً داخلياً وخارجياً؟[2].

---

(1) اعتمدنا في تحرير هذا القسم تاريخ الطبري، ج 1، ص 68. وما بعدها وكان قابيل عنده صاحب الزرع وهابيل صاحب الغنم (ص 69) ونصوص الثعلبي عرائس المجالس، ص 37-39 والكسائي قصص الأنبياء «حديث قابيل وهابيل» ص 72-73. وابن كثير: البداية والنهاية، ج 1، ص 92-93. والديار بكري: تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، ج 1، ص 59.

(2) في الأسطورة السومرية ينتصر المزارع الفلاح «أنكيدو» على «دوموزي» الراعي. أما في الأسطورة العبرانية فالغلبة للراعي. انظر: صمويل كريمر: من ألواح سومر. ترجمة طه باقر، ص 182 وسفر التكوين 1-11 وفراس سواح: مغامرة العقل الأولى ص 341-351.

تتجاوب في قصة قابيل وهابيل - كما وصلتنا في مختلف رواياتها - أصـداء عديـدة لأنها مجمع تلتقي فيه وتتقاطع خطابات متعددة المصادر تنتـظمها قـوانين شتى وتستـوجب أن نفك دلالتها بناء على وجود مراتب معنويـة متعددة بتعـدد قوانـين انتظامهـا ويمكن أن نقرأهـا تبعاً لتلك المسـتويات ومنهـا النفسي والإجتماعي - الثقـافي ومنها الانـثروبولـوجي . ولعل احتمالها التأويلات العديدة هـو الذي يفسر لنـا لماذا كـانـت هذه الأسـطورة في عديـد الثقافـات قصة رمزية من حيث شخصياتها وجميع أحداثها.

تمتـاز قصة قـابيل وهـابيـل في الخـطاب الـديني، لاسيـما ضـمن كتب قصص الأنبيـاء وبالنظر إلى مجموع الروايات الإسلامية إذا نظرنـا إليها بصفتهـا نصاً واحـداً ونقدنـاها نقـداً داخلياً، بأن لها مستويات عدة:

- فقصة قابيل وهابيل في مستوىً من مستوياتها قصة أخوين متنافسـين على امـرأة أيهما يفوز بها.

- وعبر قابيل وهابيل، الراعي والفلاح - واختلاف الـروايات بشـأن تحديـد أيهما كـان صاحب الزرع وأيهما كان صاحب الضرع أمر ذو دلالة حضاريـة - يتقابـل وجهان من أوجـه المعاش ونمطان من أنماط الإنتاج.

- بل إن في القصة بعداً آخر هو البعد الـديني الأخلاقيُّ لأن كليهـما يتقدم بقـربان من جنس عمله واختصاصه إلا أن هابيل يقدم أفضل ما لديـه فيقبل منـه ولا يفعل هـابيل فعله فيرد عليه.

وتنتهي أحداث القصة بانتصار هابيل على قابيل أخلاقيـاً لقبول قـربانـه ولكنها تنتهي من حيث أحداثها بشدخ قابيل رأس أخيه هابيل وبفـراره وعقابـه أي بانتصـار الراعي عـلى الفلاح على صعيد الواقع وباتخاذه بيت نار للعبادة.

وتُطرح بين بداية القصة ونهايتها جملة من القضـايا تـوسع من أبعـادها فتتجـاوز كونها سرداً لما وقع بين قابيل وهابيل لتدبُّرِ مجموعة من المسـائـل الأخرى منهـا قضية الـزواج وكيف بدأت. فتحل قضية الزواج بـالمحارم وهي قضيـة من القضايـا الأنثروبـولوجيـة التي اعتبرت بداية انتقال الإنسـان من الطبيعة إلى الثقافة عند ليفي ستروس.

أما الطريقة الأولى فهي المستفادة من روايـة ابن عباس وقضيـة مولـد التوائم إثـر كل حمل حملته حواء وزواج كل من قابيل وهابيل لا بتوأمته ولكن بتوأم الآخر.

أما الطريقة الثانية فهي المستفادة من رواية جعفر الصادق وهي تسم القصة بمسحة شيعية تنزه الأئمة عن أن يزوجوا الابن بأخته ولذلك ترى قابيل يتزوج جنية من الجن في صورة إنسية اسمها «عمالة» ويتزوج هابيل جنية أخرى اسمها «تركة»[3]. وهكذا تضطلع الأسطورة بإحدى وظائفها ألا وهي الوساطة Médiation بالمعنى المنطقي كما عند ليفي ستروس.

ولنا في القصة موقفان من قضية القتل ودلالتان. أما أصحاب المذهب الأول فيقولون بأن قابيل قتل هابيل أولَ شهيد بسبب فعل إبليس ـ لعنة الله عليه ـ وقد عمد إلى طائر فرضخ رأسه بحجر[4] وكان له في ذلك معلّماً أول ـ لأنه علمه طقوس الدفن ـ أو بأن بعث الله غرابين فاقتتلا، فقتل أحدهما صاحبه ثم حفر له بمنقاره ورجليه ثم واراه التراب[5] يقولون إن الحادث قد تم إما على جبل نوذ أو على عقبة حراء وسواء اعتبرنا نسبة المكان إلى الهند (نوذ) أو إلى بلاد الإسلام (عقبة حراء) أو مسجد البصرة (في الرواية الشيعية المنسوبة إلى جعفر الصادق) فقد ارتبطت القصة بالمكان المقدس جبلاً أو مكاناً للتحنث والعبادة..

أما أصحاب المذهب الثاني فيقولون إن قتل قابيل لهابيل لم يكن «قتلاً مفنياً» وإنما قتلاً على أساس التناظر في العلم وغلبة الحجة الحجة لأن الأنبياء لا يقتل بعضهم بعضاً[6].

ونخلص من جميع ما سبق إلى نتيجتين: أولاهما أن قصة قابيل شبيهة بقصة آدم وحواء في أن لها ظاهراً وباطناً. وسواء حملها القارىء على معناها الظاهر باعتبارها حقيقة تاريخية أو على معناها الباطن باعتبارها من باب التمثيل، فإن لها دوماً دلالة رمزية.

أما النتيجة الثانية فتتمثل في أن هذه الأسطورة ـ مثل قصة آدم أبي البشرية ـ تختزل التاريخ اختزالاً، فأحداثها تبدأ مع بداية الخليقة وخلق الإنسان إلا أنها تخفي طوراً راقياً من أطوار البشرية يعتمد الفلاحة وتربية الماشية، وهي مرحلة متطورة جداً بالقياس إلى

---

(3) اعتمدنا نص الثعلبي وهو جامع لروايات عن محمد بن إسحاق وعبدالله بن عمر وجعفر الصادق ونص ابن كثير وفيه رواية عن السدي مصدرها ابن عباس وعن ابن مسعود وثالثاً للديار بكري وفيه رواية عن علي بن أبي طالب.

(4) الديار بكري: تاريخ الخميس، ج 1، ص 60.

(5) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 39.

(6) انظر وهب بن منبه، كتاب التيجان في ملوك حمير، ص 17.

تاريخ البشرية. فلقد ظهرت فيها بعدُ الشعائرُ والطقوس ممثلة في تقديم القرابين النباتية والحيوانية وطقوس الدفن بواسطة الغراب المعلم. وقد رأينا آنفاً أن الطائر عامة وكل ذي جناح واسطة بين العالمين العلوي والسفلي، ويصدق هذا بصفة خاصة على الغراب «الكاهن» وبه كانوا يستدلون في الزجر والكهانة فيتفاءلون أو يتشاءمون. وربما كان طائراً مقدساً عند العرب القدامى ولذلك رأيناه دليلاً لعبد المطلب على موضع زمزم ودليلاً لأم صالح على زوجها «كانوه» أبي النبي صالح قبل مولده[7].

وقد بينت بعض الدراسات المقارنة وجود أصول لهذه الأسطورة قديمة وأن الأسطورة التوراتية لها أصول سومرية قديمة تؤلف بين مصدرين اثنين أو أسطورتين قديمتين اثنتين:

أما الأولى فهي قصة الإله دوموزي (تموز) الإله الراعي وانكيدو صاحب الحقل ومفادها أن إنانا/عشتار اختارت أنكيدو بينما اختار أخوها أوتو إله الشمس «الموكل بأرض الأرز» دوموزي دون أن تشتمل القصة على تلك النهاية المفجعة المتمثلة في قتل الأخ أخاه[8] والصلة بين النار ـ التي التهمت القربان ـ والشمس واضحة كل الوضوح.

وأما الثانية فأسطورة طقوسية يدعو فيها قابيل أخاه للذهاب إلى الحقل مع خرفانه فيضحي به قرباناً حتى تخصب الأرض من جديد[9].

وبينما تنتهي الأسطورة السومرية بانتصار الأخ المزارع ينتصر الراعي في الأسطورة العبرية[10].

ونجد «تنويعاً» آخر على قصة قابيل «الرجل الأشقر»، «أشوه الصورة» و«هابيل» «الرجل الأبيض» لدى القائلين بمذهب ماني في أسطورة مروية على نسق مختلف يحل فيه الزواج بالمحارم وأن قابين قد نكح أمه وأولدها هابيل ثم أولدها بعد ذلك جاريتين هما

---

(7) انظر وظيفة الغراب في أساطير الحيوان، ص 362.

(8) Hook: Middle Eastern mythology, p. 34-35.

و Bottéro: Naissance de Dieu, La Bible et l'historien, p. 155-251.

(9) Hook المصدر السابق، ص 123-124.

(10) فراس سواح: مغامرة العقل الأولى، ص 341-353.

ويقول بعض الباحثين بأن مدوني العهد القديم لا سيما في مرحلة الأسر البابلية قد اعتمدوا هذه المواد ـ وهي التي تتجلى في وجود نصين اثنين في بداية سفر التكوين عن قصة الخليقة ممثلين لحضارتين مختلفتين. انظر الإحالة رقم 8.

«حكيمة الدهر» و«ابنة الحرص» وأن الأولى تزوجت قايين والثانية تزوجت هابيل فوقع عليها ملك أولدها فظن هابيل أنها ولدت من قايين فاشتكاه إلى أمه فغضب قايين لذلك وعمد إلى هابيل فدمغه بصخرة وقتله[11].

ومهما يكن من أمر فأسطورة قابيل وهابيل بمختلف رواياتها ومصادرها ورموزها تؤسس بداية مجموعة من «الحقائق» البشرية والمؤسسات الإنسانية منها اكتشاف الجنس والموت والقتل وظهور الطقوس. والطريف أن معنى الصراع الذي يتخللها في جميع رواياتها قد تنوع بحسب الحضارات التي احتضنتها فلم يزدها ذلك إلا توسعاً في دلالتها الرمزية فكانت دلالة نفسية إجتماعية ثقافية أنثروبولوجية.

---

(11) انظر ابن النديم: الفهرست ص 331 وما بعدها: في ابتداء التناسل على مذهب ماني.

3.1.6 إدريس أول من خط بالقلم:

هو شخصية نموذجية أخرى وبؤرة تتجمع حولها مجموعة من الرموز في حضارات مختلفة. فهو عند «أهل العلم بأخبار الماضين» وفي قصص الأنبياء إدريس بن يرد واسمه اخنوخ وإنما سُمي إدريس لكثرة درسه الكتب وصحف آدم، وشيث وأمه أشوت وبعضهم يوحده بأخنوخ Enoch النبي الذي يتحدث عنه العهد القديم[1] أو بهرمس الهرامسة رمز الحكمة عند قدماء المصريين - ويسمى عندهم تحوت - ولدى اليونان معلماً للحضارة أي رمزاً من رموز البطولة الإنسانية.

وكان إدريس أول من خط بالقلم وأول من خاط الثياب ولبس المخيط وأول من نظر في علم النجوم والحساب بعثه الله إلى وُلْد قابيل ثم رفعه إلى السماء[2]. وعن وهب بن منبه أنه «أول من كتب بيده من أهل الدنيا» أنزل عليه أ ب ج د إلى آخرها وأول من كتب وقرأ[3]. وهو في قصص الأنبياء النبي الذي طلب منه الملاكان هاروت وماروت الوساطة لدى الباري بعدما ارتكبا ما ارتكبا من الإثم ليشفع لديه وأنه زار الجنة وجهنم ورفع في النهاية إلى السماء وأنه منها في درجة علية[4].

وإدريس عند بعضهم شخصية رمزية أخرى فهو أيضاً نبي الصابة (= الصابئة) المكذبين بنبوة إبراهيم وهو هرمس البابلي المصري اليوناني. ونظيره في الكواكب عطارد المسمى باليونانية «هرمس». ونجد هذه الرمزية في قصص الإسراء والمعراج الممثلة هي الأخرى لجانب وافر من رموز خيالنا العربي الإسلامي الجماعي. ويتنزل إدريس ضمنها في السماء الرابعة.

---

(1) انظر مثلاً «كتاب أخنوخ» The Book of Enoch وهو مترجم عن الأصل الحبشي ط أكسفورد 1912.

(2) الثعلبي: عرائس المجالس ص 42 والنويري: نهاية الأرب، ج 13، ص 38-42.

(3) وهب بن منبه: التيجان في ملوك حمير ص 22. وانظر الكسائي قصص الأنبياء ص 81. والشهرستاني: الملل والنحل، ج 2، ص 45 والنويري: نهاية الأرب، ج 13، ص 38-42 وعبد الوهاب النجار: قصص الأنبياء، ص 44-49.

(4) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 42-43. و Dumesnil: Mythes et rites de canaan p. 72

4.1.6 نوح أبو البشرية الثاني والطوفان وتجدد الخليقة.

لقد عَمَّر نوح أبو البشرية الثاني إذا ما عددنا آدم أباً لها أول ألف سنة إلا خمسين عاماً[1]. وقصة بنائه السفينة تحسُّباً للطوفان امتثالاً لأمر علوي مفارق هي قصة خروج الحياة من الموت وتدمير جميع الكائنات الحية على وجه البسيطة لتطهيرها مما علق بها من أدران وبداية دور آخر جديد تتجدد فيه الخليقة وتتطهر بالماء. بل هو أيضاً أبو سام وحام ويافث وعن ثلاثتهم تفرع جميع البشر وتوزعوا في جميع أنحاء المعمورة.

ولقد أبدع خيال القصّاص في وصف قصة الطوفان حاشدين أثناء عرض مختلف أطوارها وجزئياتها تفاصيل لا وجود لها أصلاً في القرآن الكريم، وبنوا مادتها بناء من نصوص عديدة تتألف من مفردات أسطورية عديدة تتقاطع وتتجادل. لكن لنبدأ بتقديم سريع لأبرز أطوارها وتتمثل في دعوة نوح قومه إلى الإيمان وإعراضهم عنه واستهزاؤهم به وإذايتهم إياه ودعاؤه عليهم بالتباب والدمار واستجابة الله لدعائه. ثم أمره إياه ببناء السفينة استعداداً للطوفان وبأن يحمل فيها من كل زوجين اثنين ثم حلول الطوفان ثم انحسار الماء عن اليابسة واستواء السفينة على الجودي وإرسال الغراب فالحمامة والإيقان بالخلاص والنجاة.

ولكثير من الشعوب القديمة أساطير موضوعها الطوفان. ولا تهمنا حقيقة الطوفان التاريخية إنما الذي يهمنا هو الأبعاد الأسطورية الرمزية لقصة نوح سواء في رمزية جزئياتها مثل السفينة وصفتها وركابها ونظم أحداثها، أو في رمزية القصة كلها ووظيفتها في تشكيل رؤية للماضي والحاضر. ونحن نستند في دراستنا هذه لقصة الطوفان على نصين اثنين هما نص الثعلبي ونص الكسائي والثاني أكثر اعتماداً على أقوال «أهل الكتاب» من الأول. وإمعاناً في إيراد العناصر الأسطورية منها.

1.4.1.6 [سفينة نوح أنموذج سماوي ورمز كوني]

«قال (نوح) يا رب كيف أتخذ هذا البيت؟

---

(1) انظر القصة ضمن أخبار عبيد بن شرية الجرهمي - ص 22 وابن قتيبة: كتاب المعارف ص 12-14. والثعلبي: عرائس المجالس ص 46-51 «مجلس في قصة نوح عليه السلام». والمسعودي: مروج الذهب ط بلّا، ج 1 ص 41-44 والديار بكري: تاريخ الخميس ج 1، ص 68 وانظر قصة الطوفان في الأساطير العالمية السومرية/ألواح سومر 251/259 وفراس سواح: مغامرة العقل الأولى: «سفر الطوفان» ص 199-280.

قال: اجعله أزورَ على ثلاث صور رأسه كرأس الديك وجوفه كجوف الطير وذنبه كذنب الديك مائلاً. واجعلها مطبقة واجعل أبوابها في جنبيها واجعلها ثلاث طبقات واجعل طولها ثمانين ذراعاً وعرضها خمسين ذراعاً وطولها في السماء ثلاثين ذراعاً والذراع إلى المنكب. هذا قول أهل الكتاب»[2].

2.4.1.6 [المعلم السماوي].

ثم بعث الله جبريل يعلم نوحاً صنعة الفلك. «وجعلها سبعة أطباق لكل طبقة باب وعلق على تلك الأبواب قناديل... ولما فرغ في بنائها وقع العث فيها فشكا ذلك إلى الله تعالى فأوحى الله إليه يا نوح أنه ليس تبقى السفينة على صحتها إلاّ أن تسمِّر فيها أربعة مسامير وتكتب عليها أسماء أصحاب محمد (صلعم) وهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ففعل ذلك نوح عليه السلام فصحت السفينة»[3].

3.4.1.6 [صفة السفينة وركابها].

«فلما كان مستهل شهر رجب نودي من التنور قم يا نوح فاحمل في سفينتك من كل زوجين اثنين. فحمل في الباب الأول الرجال وجسد آدم وهو غض لم يتغير منه إلا أظافره فإنها اخضرت من غير رائحة وحمل فيه أيضاً تابوت آدم عليه السلام وفيه عصيّ الأنبياء وعدد العصي ثلاثمائة وثلاثة عشر عصاً للمرسلين مكتوب على كل عصاً منها اسم صاحبها.

وحمل في الباب الثاني النساء وفيه امرأته وبناته وحمل فيه جسد حوى (كذا)
وحمل في الباب الثالث الوحوش والدواب وجميع الأنعام.
وحمل في الباب الرابع الطير وأجناسها والهوام الطائرة وغير الطائرة.
وحمل في الباب الخامس السباع وكل ذي ناب ومخلب.
وحمل في الباب السادس الحية والعقرب.
وحمل في الباب السابع الفيل ذكراً وأنثى والأسد ذكراً وأنثى، ونوح واقف على صدر السفينة وهو يقول: اركبوا فيها باسم الله مجراها ومرساها[4].

قال ابن عباس: أرسل الله المطر أربعين يوماً وليلة فأقبلت الوحوش والطير والدواب

---

(2) الثعلبي: عرائس المجالس ص 48.

(3) الكسائي: قصص الأنبياء ص 92-93.

(4) الكسائي: قصص الأنبياء، ص 94.

إلى نـوح حين أصـابها المـطر وسخّرت لـه فحمل منهـا من كـل زوجـين اثنـين[5]: «السبـاع والدواب في الطبقة الأولى وجعل الوحوش في الـطبقة الثـانية وركب هـو ومن معه من أولاد آدم في الطبقة العليا وجعل الذرة معه في الطبقة العليا شفقة عليها لئلا يقتلها شيء[6].

وكـان نوح إذا أراد أن تـرسو السفينـة قال بـاسم الله فرست وإذا أراد أن تجـري قال باسم الله فجرت على الماء».

وقد اختلفت الروايات بشأن عدد ركاب السفينة أهم سبعة أم ثمانية أم عشرة أم ثمانٍ وسبعون أم ثمانـون. ولا شك أن ذلـك راجع إلى رمـزية الأعـداد وهي رمزيـة تنتظم جميـع عناصر نعت السفينة، فالسبعة رمز عدد أيام الخليقة وما يناسبها في الرمزية الكوكبية أما رقم ثلاثة فهو يمكن أن يكون بعدد «طبقات الكون» إذا قسمناهـا إلى سماء وأرض ومـا بينهما أمـا عدد راكبيها فهو بعدد اللغات التي تكملت بها البشرية بعد تبلبل الألسن ببابل ولا شك أنها تنطوي على رمزية أخرى تتمثل في ترتيب ما فيها من المخلوقات بحسب جنسهم[7].

4.4.1.6 [الطوفان عملية خلق جديد]

إن قصة الطوفان هي قصة هلاك البشرية إلا أنها في المقابل قصة مخاض بشرية جديدة على مستوى الطبيعة وفي سفينة نوح وبعد انزياح الماء:

فخلال فوران الماء المطهِّر من السماء والأرض نشهد عملية زواج بينهما أي بين الأعـلى والأسفل مثلما تصورها أساطير الخلق الأولى ولا سيما السـومرية بالتقـاء مياه «الأبسـو» أي ماء السماء العذب ومياه الأرض و«تيامـات» أي مياه المحيط المـالحة. وعبـارة الثعلبي «التقى ماء السماء وماء الأرض»[8].

«والتقى المـاء على أمـر قد قـدِّر فكان مـاء السماء أخضر ومـاء الأرض أصفر متفجـراً وأخذت المياه في التدارك ترمى، والملائكة من خلالها، بالبروق الخواطف والرعـود القواصف وابتدر الطوفان من كل جانب ومكان وملائكة الغضب تضرب بأجنحتها»[9].

(5) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 48.

(6) المصدر السابق، ص 49.

(7) المصدر السابق، ص 49.

(7) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 49 وقد أبقينا على ما فيه وما في كتاب الكسائي من أخطاء في الرسم واللغة.

(8) الثعلبي: قصص الأنبياء، ص 50.

(9) الكسائي: قصص الأنبياء، ص 95.

وفي سفينة نوح نشهد عملية خلق أسطورية عجيبة هي خلق الخنزير من الفيل والسِّنّور من الأسد. وصورة ذلك أنه لما كثرت أرواث الدواب «أوحى الله إلى نوح أن أغمز ذنب الفيل فغمزه فوقع منه خنزير وخنزيرة فأقبلا على الروث فأكلاه».

فلما كثرت الفأر (كذا) في السفينة وجعل يقرض حبالها بعد أن توالد في السفينة «أوحى الله تعالى إلى نوح أن اضرب بين عيني الأسد فضرب فخرج من منخره سنور وسنورة فأقبلا على الفأر فأكلاه»[10].

أما بعد الطوفان فإننا نشهد خلقاً جديداً لأن شعوب الأرض قاطبة قد تفرعت في القصة عن أبناء نوح وكان أصل اللعنة التي حلت بحام فاسود وجهه أنه «جاز إلى امرأته ليلاً» وكان ذلك عليه محظوراً فدعا عليه أبوه بسواد الوجه وأن يكون عبداً لأخيه[11]. وعن ابن قتيبة - من التوراة - أن حاماً غرس كرماً ثم عصر من خمره وشرب وانتشى وتعرى وأطلع أخويه فستراه[12]. ولعل وظيفة هذه الأسطورة العبرانية تتمثل في تبرير استعباد العبرانيين للكنعانيين.

5.4.1.6 [طواف السفينة حول الكعبة]:

«دار الماء على البيت وعلى المسجد فلم يعلُهُ وبقي ما فوقه هواء. وأنه لما آن وقت الحج قذفت الرياح بالسفينة إلى البلد الحرام فطاف نوح بالبيت أسبوعاً. ثم قال نوح لبنيه: إنكم في حج فاعتزلوا النساء»[13].

إن هذه الأسطورة ذات الجذور السومرية القديمة والتي انتقلت إلى البابليين ثم إلى الكنعانيين ثم إلى العبرانيين[14] لتدل على جهد فكري لتفسير التنوع المشاهد على وجه

(10) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 51.

(11) وهب بن منبه: كتاب التيجان، ص 23. والثعلبي: عرائس المجالس ص 49، وما بعدها.

(12) عن ابن قتيبة في كتاب المعارف ص 12 «ملعون حام عبد عبيد يكون لإخوته» وانظر في ذلك الكسائي: قصص الأنبياء، ص 99. والمسعودي: مروج الذهب، ج 1، ص 42-43.

(13) وهب بن منبه: المرجع السابق، ص 23.

(14) للمقارنة انظر بطل قصة الطوفان السومري «زيو سدرا» وبطل أسطورة الطوفان البابلية «أوتنابشتيم» ضمن ملحمة جلجامش في كتاب كريمر: من ألواح سومر، ترجمة طه باقر الفصل الثامن عشر، ص 251-260 والحادي والعشرون 303 وما بعدها. Hook: Middle Eastern mythology p. 133-136 ويقيم جدولاً يقارن فيه بين أحداث الطوفان السومري والبابلي وروايتي العهد القديم المختلفتين عن الطوفان. وفراس سواح: مغامرة العقل الأولى 205-209.

الأرض وتوزع البشرية في أرجائها، إلا أنه قد تم استيعابها وتمثلها في الثقافة العربية الإسلامية بأن تراكبت عليها رموز إسلامية مثل ما ترمز إليه المسامير الأربعة التي كتب عليها أسماء الخلفاء الراشدين ولا شك أنها متأثرة في ذلك ببنية بعض الأساطير الشيعية كما رأينا في أساطير الخلق والأصول.

فنوح أول رسول يرسل إلى البشر بعد أن تكررت الخطيئة على وجه الأرض بمقتل قابيل، وفي القصة الإسلامية يصبح نوح شخصية إسلامية وتصبح معها سفيته ـ رغم بعض صفاتها التي تشي بأنها رمز كوني بسبب رمزية عدد طبقاتها الثلاث أو أبوابها السبعة ـ سفينة سنية تحفظها من العثّ مسامير أربعة كتبت عليها أسماء أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وتطوف حول الكعبة.

5.1.6 [سام وحام ويافث أبناء نوح وتفرقهم في الآفاق وأساطير الأرض الموعودة].

وبانتهاء الطوفان تبدأ البشرية عهداً جديداً وتفيدنا الأساطير بعد ذلك أن جميع ما على وجه الأرض من البشر على اختلاف ألوانهم وألسنتهم بعد الطوفان إنما هم ذرية نوح، وأن كلا منهم قد سلك وجهة معينة مستدلاً بإحدى الرياح الأربع ألا وهي الصبا والدبور والشمال والجنوب[15].

ولما كان بعض الإخباريين يصل نسب أهل اليمن بيعرب بن قحطان بن هود فإنهم جعلوا أهل اليمن ينزلون بموطنهم الذي صار يسمى اليمن سيراً وراء الريح بعد أن نبههم الهاتف في المنام. ولذلك فنحن واجدون الحلم وسيطاً يقود النبي/الجد ويلهمه الوجهة التي ينبغي سلوكها. فقد رأى هود في منامه آتياً أتاه يدعوه إلى أن يتبع رائحة المسك فقال له: «يا هود إذا ضربت رائحة المسك إليك أو إلى أحد من ولدك من ناحية من نواحي الأرض فليتبع تلك الناحية من وجد رائحة المسك ذلك النسيم حتى إذا كف عنه نزل فذلك مستقره». «ثم أتاه آت في الليلة الثانية محدداً له وجهته وأنها البيت العتيق».

قال وهب: «إن يعرب بن قحطان بن هود النبي عليه السلام وجد رائحة المسك فقال له هود: أنت ميمون النقيبة يا يعرب أنت أيمن ولدي مر فإذا سكن عنك ما تجد فانزل على اليمن ولا تمر فإنها لكم خير وطن وجاور بيت بأخْيَر جوار فصار يعرب بمن تبعه من بني

---

(15) ابن قتيبة: كتاب المعارف، ص 30-31 ووهب بن منبه: كتاب التيجان، ص 12 والمسعودي: مروج الذهب، ج 1، ص 43.

قحطان وبني عابر ومن خف معه من بني أرفخشذ فساروا في جمع عظيم ووجوه أهل بابل».

وتأسيساً على ما تقدم فإن يعرب بن قحطان في هذه الأسطورة جد أهل اليمن وأول من نطق بالعربية بعد تبلبل الألسن في بابل[16] وأول من ركب الخيل[17]، وفيها تتحدد منازل قبائل العرب الأولى من أبناء سام وهي عندهم عملوق وطسم وجديس وقطورا ورائش. فعملوق جد القبيلة أول من خرج من اليمن وشَخَصَ إلى أرض تهامة وقصد مكة ونزل بها «وتبعه طسم حتى نزل الطائف وأرض جو التي سميت فيها بعد باليمامة على نعت الجارية الشهيرة زرقاء اليمامة. وتبعتها جديس وجاورتها.

ثم سار قطورا ورائش حتى نزلوا بأجياد وكان جرهم بن قحطان عامل يعرب بن قحطان على الجميع بمكة»[18].

وعلى هذا النحو الخيالي العجيب تضطلع الريح بدور أسطوري تتحكم الطبيعة ضمنه في الثقافة فتحدد منازل جميع البشر على وجه الأرض ومنازل «العرب البائدة» أو العاربة و«العرب الباقية» أو المستعربة. وعليه فجميع البشر من أب واحد هو آدم ثم من أب البشرية الثاني الذي هو نوح وكانوا في الزمن الأول - زمن البدايات - يتحدثون لغة واحدة قبل أن تتبلبل ألسنتهم ببابل»[19]. وهكذا، فإن مختلف ما استعرضنا من النماذج الأسطورية السامية بشخصياتها الفذة وأعمالها الخارقة لتعبر عن جهد فكري لتأسيس بدايات كل حدث ثقافي حضاري.

فمغامرة آدم على وجه الأرض بعد النزول من السماء قصة رمزية تتنزل في زمن البدايات لتفسر لنا الفرقة بعد الاجتماع والتنوع بعد الوحدة أيام كان آدم ممثلاً لوحدة الإنسان قبل التشاجر بالأكل من الشجرة الممنوعة ومحاولته مفارقة إنسانيته بالبحث عن

---

(16) وهب بن منبه: المصدر السابق، ص 29.

(17) الثعلبي: ص 39. وفي رواية أخرى أنه إسماعيل ويكون للتنافس بين عرب الجنوب وعرب الشمال ذا دلالة.

(18) التيجان، ص 176-177. انظر رواية أخرى تحدد منازل القبائل: البلاذري: أنساب الأشراف ج 1، ص 4-5.

(19) فاللغة من علامات تجلي المقدس بل هي تتناظر وإياه في أنها شاهد يعبر عن غائب تستوي في ذلك الكلمة المنطوقة الخالقة والمكتوبة. والحنين إلى لغة الأصول حنين إلى زمن أسطوري أول، زمن وحدة الإنسان ووحدة الكون ولذلك كانت لغة كل قوم لغة مقدسة ولغة الأصول ولغة الجنة. انظر قصة تبلبل الألسن في بابل في مواضع عديدة منها الثعلبي: عرائس المجالس، ص 84-85 والمسعودي: مروج الذهب، ط بلا، ج 2 ص 260 وأخبار الزمان المنسوب للمسعودي، ص 104.

المعرفة أو الخلود. كما تمثل من خلال نص «الكسائي» رمزاً سياسياً. وتدخل الأسطورة ضمن جدل عقائدي بين أهل السنة والشيعة زمن انتصار المذهب الشيعي في القرن الرابع الهجري حول النبوة والخلافة والإمامة. وذلك من خلال تصوير آدم نبياً معصوماً أو غير معصوم. كما إنها قصة تضفي على الوجود الإنساني معنًى غير الذي تضفيه المسيحية مثلاً. فآدم قد تلقّى كلمات من ربه بالتوبة عما ارتكب من عصيان فغفر له ذنبه. ولذلك فمفهوم الخطيئة المسيحي مختلف جوهرياً عن مفهوم التوبة والغفران الإسلاميين.

أما قابيل وهابيل فيمثلان صاحب الضرع والزرع ومرحلتين من مراحل تاريخ البشرية. وإدريس بطل معلم لأسباب الحضارة علاوة عن كونه «أول من خط بالقلم وخاط الثياب ولبس المخيط وأول من نظر في علم النجوم والحساب»[20].

أما قصة نوح وقد رأينا لها مثيلاً في ثقافة وادي الرافدين فهي دور آخر من أدوار الدمار الشامل والخلق الجديد ومنوال (Pattern) لما يروى عن تجارب الأنبياء مع أقوامهم ضمن الخطاب الديني ولا سيما في «قصص الأنبياء» في سياقات تاريخية إجتماعية وحضارية جديدة.

وبناء على ما ذكرنا يمكن القول إن لتلك الأساطير في كتب التاريخ/قصص الأنبياء وعلى وجه العموم في النصوص «ذات السلطة» في المجتمع وظيفة تأسيسية. فهي تتحرك باعتبارها رموزاً حُملت في نظام الثقافة العربية الإسلامية بمضامين جديدة تراكبت على القديمة وهي تضع علامات للمعنى في جميع مناحي الحياة الطبيعي منها والثقافي الحضاري.

---

(20) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 42. وانظر مقال: Jean Claude Vadet.
La création et l'investiture de l'homme dans le sunnisme ou la légende d'Adam chez Al Kisa'i.

2.6 نماذج أسطورية عن العرب البائدة.

0.0 نظرية الأنساب بين التاريخي والأسطوري.

دأب النسابون والرواة والإخباريون على تقسيم العرب إما إلى طبقتين هما العرب البائدة والعرب الباقية أو إلى ثلاث طبقات هي العرب البائدة والعرب العاربة والعرب المستعربة، ويُرجع النسابون العربَ الباقية إلى جذمين كبيرين هما قحطان ويزعمون أنه جد العرب العاربة وعدنان ويزعمون أنه جد العرب المستعربة[1].

ولئن كانت عبارة «العرب البائدة» غير مشكلة لأنها تطلق على أقوام العرب الذين انقرضوا وأشهرهم عاد وثمود وطسم وجديس وجرهم والعمالقة ـ ولنا عنهم أخبار تاريخية تعين منازلهم وتشهد بصحتها النقوش والآثار المعمارية كما يشهد بها المؤرخين من العرب وغير العرب[2]، وأخرى أسطورية وصلتنا في ضروب من الخطابات شتى ضمن كتب الأخبار والسير والأدب والتاريخ والتفسير ـ فإن تقسيم العرب إلى عاربة ومستعربة إنما هو تقسيم لغوي تاريخي جغرافي: فهو لغوي تاريخي لأنه يقوم على اعتبار العرب العاربة أقدم في التكلم باللسان العربي. وهو جغرافي لأنه ينطوي على تقسيم للعرب إلى قحطانيين ومنازلهم جنوب الجزيرة وعدنانيين ومنازلهم في شمالها.

أما «العرب العاربة» فنعت يطلق أحياناً على العرب البائدة باعتبار عراقتها في النطق باللسان العربي أو يطلق على «القحطانيين» وينسبون إلى يعرب بن قحطان «أول من نطق بالعربية» ـ ومنازلهم الجهات الجنوبية من شبه الجزيرة العربية أي اليمن.

---

(1) انظر وهب بن المنبه التيجان في ملوك حمير ص 30 يستعمل «المتعربون» يطلقها على «أبناء سام». وابن النديم: الفهرست ط فلوغل ص 5 ـ البلاذري: أنساب الأشراف ج 1 ص 5 «تكلمت العرب العاربة بالعربية حين اختلفت الألسن ببابل».

ابن خلدون: «العرب العاربة طسم وعاد وجديس وعملاق وجرهم وثمود وعبيل ووبار وسائر العرب الباقية إلى هذا الوقت وهم ولد قحطان ومعد» ابن خلدون: كتاب العبر ط بولاق ج 2 ص 236.

جواد علي: المفصل ج 1، ص 229-265 ـ توفيق برو: تاريخ العرب القديم: ص 54-58.

(2) في التوراة ذكر لعمليق، عدوة بني إسرائيل ـ وفي بعض المصادر اليونانية اشارات إليهم لدى أبي التاريخ هيرودوت والرحالة اليوناني إسترابون. وانظر مقدمة ماكسيم رودنسون لكتاب «داغورن» Dagorn: la Geste d'Ismaël.

وأما «العرب المستعربة» فقد أطلق على «العدنانيين» عرب الحجاز ويقول الإخباريّون أنهم ينسبون إلى إسماعيل وكانوا يزعمون أن لسانه اللسان السرياني وأنه تزوج من جُرْهُم أخذ عنهم لسانهم ـ والحال أن هذه المقابلة بين قحطان وعدنان محل نظر لا سيما وقد أرجعوا هذين الجدين إلى سام بن نوح وكذلك فعلوا مع جد العرب البائدة. لكن ترى هل نحن إزاء شخصيات تاريخية أم أسطورية؟ إن طرح هذا السؤال معناه أننا نضع ما دُوّن عن أنساب العرب وما وصلنا عنهم من أخبار موضع التساؤل. وقد درسها أحد الباحثين دراسة مستوفية[3] تبيّن مدى ما يحوم حول أقدم الأنساب من شكوك.

فقد قامت تلك النظرية على أن العرب قاطبة من نسل سام بن نوح وأن العرب البائدة من نسل إرم بن سام أو من نسل لاوذ بن سام. وأن العرب الباقية من سلالة ارفخشذ بن سام[4]، وعن جذم قحطان تفرع عرب الجنوب وعن جذم عدنان تفرع عرب الشمال. ولكن الدارسين بيّنوا أن جداول الأنساب التي وضعها النسابون العرب متصلة مستوفاة لا انقطاع فيها ولا نقص، وأنها تقوم على رابطة الأبوة فتنسب جميع القبائل إلى أب واحد (مثل كلب وتميم والأوس والخزرج وقيس) باستثناء طائفة من القبائل شأن تنوخ وغسان ـ اسم ماء ـ أو العبّاد بالحيرة.

وقد أصبح من الواضح البيّن أن المطاعن على هذه النظرية عديدة منها ما ذكره القدماء ومنها أن تلك النظرية لا تستقيم أمام النقد الحديث: فلقد كان القدامى قد وقفوا منها موقف الشك. من ذلك قول ابن عباس «إن الرسول كان يقول إذا بلغ نسبه إلى عدنان أو أدد: من ها هنا كذب النسابون»[5] أو قول ابن سلام الجمحي «ما فوق عدنان أسماء لم تؤخذ إلاّ عن الكتب والله أعلم بها لم يذكرها عربي قط»[6] أو قول ابن حزم «ليس على ظهر الأرض أحد يصل نسبه بصلة قاطعة ونسب ثابت إلى إسماعيل أو إلى إسحاق عليهما السلام فكيف إلى نوح فكيف إلى آدم»[7]؟ بل «لقد تعرض كثير من النسابين العرب الأوائل الذين

(3) انظر مثلاً إحسان النص: العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي. ص 14-15.

(4) انظر مثلاً تاريخ الطبري ج 1 ص 139 واراء ابن خلدون ج 1، ص 3.

(5) تاريخ ابن خلدون ج 1، ص 3 والبلاذري: أنساب الأشراف ج 1، ص 12.

(6) ابن سلاّم الجمحي: طبقات فحول الشعراء ـ ط دار الكتب العلمية بيروت 1988.

(7) ابن حزم: جمهرة أنساب العرب: ص 5.

قامت على أيديهم مباحث الأنساب العربية إلى الطعن والتجريح» مثل محمد بن إسحاق وابن الكلبي والشرقي بن القطامي[8].

ومما يؤكد ذلك أن ما يبدو عليها من تسلسل دقيق لا يتماشى وما نعلمه عن ظاهرة الجوار وما قد ينتج عنها من إلحاق الفرد أو القبيلة بقبيلة أخرى، ومنها هجرة القبائل كهجرة الأزد من اليمن إلى شرقي البلاد العربية[9] أو هجرة عك التي تعد من القبائل العدنانية إلى اليمن ونزولها إلى جوار الأشعريين.

كما إن دراسة الشعوب البدائية تشهد بأن الأمومة أي الاشتراك في القرابة عن طريق الأم طور قد يكون سابقاً ومتقدماً على المرحلة التي سادت فيها الأبوة؛ بينما تفترض نظرية الأنساب العربية أن النظام الإجتماعي عند العرب كان ثابتاً منذ بدء الخلق والحال؛ أن الأمم لم تبلغه ـ حسب بعض الدارسين ـ إلا بعد طور من الفوضى الإجتماعية. فالأسرة باعتبارها نواة الجماعة القبلية تنتسب إلى الأب أمر متأخر[10].

وإذن فالأخبار عن الأنساب العربية ليست في عداد الحقائق التاريخية الثابتة ثبوتاً قطعياً ولا سيما ما كان منها مغرقاً في القدم، وليست كلها مجرد أوهام وأباطيل وأساطير[11]؛ وهي على ما هي عليه بسبب أخذ النسابين العرب عن أنساب التوراة وبسبب المنازعات السياسية لا سيما منها تلك التي نشبت في عصر بني أمية وفي عصر بني العباس والتي تتردد أصداؤها فيما يسمى بمفاخرات القحطانية والعدنانية[12]. لكن ترى هل قحطان وعدنان شخصيتان تاريخيتان أو أسطوريتان؟. نطرح هذا السؤال وليس في نيتنا البحث عن «الحقائق التاريخية» والجواب أن ليس لقحطان أي ذكر في القرآن الكريم ولا ذكر له ولا إشارة إليه فيما وصلنا

---

(8) ابن النديم: الفهرست ص 90 وإحسان النص: العصبية القبلية ص 18.

(9) سيرة ابن هشام ج 1، ص 13.

(10) إحسان النص: العصبية القبلية، ص 25.

(11) إحسان النص: المرجع السابق، ص 25-26.

(12) انظر مثلاً اختلافهم بشأن قضاعة ويعتبر أباً لقبائل قضاعة في اليمن والشام، الهمذاني: الإكليل ج 8، ص 120-121-181-182-236. ودائرة المعارف الإسلامية (مادة قضاعة) أهي قضاعة بن مالك بن حمير أم هل إنها تابعة لمعد بن عدنان؟ وابن خلدون: كتاب العبر: ج 2، ص 58، ط بولاق ويقول عن عرب الجنوب: وفي أنسابهم اختلاط وتخليط وتقديم وتأخير ونقصان وزيادة ولا يصح من كتب أخبار التبابعة وأنسابهم إلا طرف يسير لاختلاف رواياتهم وبعد العهد. ودائرة المعارف الإسلامية مقال «دلالا فيدا» (نزار) ج 3، ص 1004.

عن أخبار الجاهلية كما لا نجد له ذكراً مطرداً في شعر العرب قبل الإسلام أللهم إلا في ما بلغنا من شعر الهجاء والحماسة وهو شعر لا يمكن الاطمئنان إليه كل الاطمئنان لما قد يكون داخله من النحل. ومع ذلك يرى بعض النسابين أن قحطان هو يقطان الذي في سفر التكوين في حين يعتبره بعضهم أخاً له وأنه قحطان بن هود النبي[13]. ولسنا ندري في الحقيقة أهو اسم علم أطلق على إحدى القبائل أم اسم أرض أم هو صدىً لعدنان جرساً ومعنىً لما بين الكلمتين من تشاكل لفظي ومن تقابل معنوي، باعتبار أن كلمة عدنان ومنطقة عدن وجنة عدن تقترن بمعنى الفردوس والخصوبة بينما يفهم من قحطان معنى القحط والجدب مع مفارقة تتمثل في أن المعلوم تاريخياً أن اليمن هي التي كانت تسمى بالعربية السعيدة. فترى في أي وقت ظهرت؟.

2.6 نماذج أسطورية عن العرب البائدة.

من الأقوام التي تصنف في العرب البائدة قبيلتا عاد وثمود. ويستفاد من المفسرين والإخباريين والمؤرخين أن منازل عاد كانت في بادية الأحقاف الواقعة بين صحراء الربع الخالي وجبال اليمن وعَسير بينما كانت ثمود تسكن في مدائن الحِجْر شمالي الحجاز. ويميزون بين عاد الأولى وإليها ينسب لقمان بن عاد صاحب النسور وعاد الثانية وهي التي ينسب إليها شداد بن عاد صاحب مدينة إرم ذات العماد التي أطنبوا في نعتها ضمن أخبار عجيبة ينسب بعضها إلى الصحابي عبد الله بن قُلابة[14].

1.2.6 أساطير عن قوم عاد وهلاكهم بالريح العقيم.

تتنزل عاد في القصص الأسطورية في زمن قريب جداً من زمن آدم ونوح ولا غرابة أن توصف بصفات تقربها من حجم آدم الكوني أو من عمر نوح الأسطوري وأن تحلها في فضاء شبه فردوسي. فقوم عاد من سلالة رجل جبار عظيم الخلقة هو «عاد بن عوص بن إرم بن

---

(13) البلاذري: أنساب الأشراف ج 1، ص 4 عن عباس بن هشام بن محمد بن السائب الكلبي. والهمداني: الإكليل، ج 8، قحطان بن هود يوصي بنيه التوحيد ويعرب أميناً وخليفة فيهم. وابن كثير: البداية والنهاية، ج 62 ص 156 - 205. وإحسان النص: البداية والنهاية ص 11 - 47.

(14) عثر بعض علماء الآثار على بقايا بعض هذه القبائل من بينها كتابات ثمودية في مدائن صالح بالخط المسند تدل على أنها قبائل كان لها وجود تاريخي. انظر: دائرة المعارف الإسلامية ط 1، ج 4، ص 774 مقال (ثمود) وج 1، ط 2، ص 174 مقال (عاد). وجواد علي: المفصل 265/229/1.

سام بن نوح»[15] قوم اشتهروا بتمام البنية وكمال الهيئة حتى أن الواحد في هيئة النخلة السحوق طولاً، كما عرفوا بقوة نفوسهم وبغلظة الأكباد مثل جدهم وكان «عُمِرّ ألف سنة ومائتي سنة وتزوج ألف امرأة ورأى من صلبه أربعة آلاف ولد».

وقد تفنن الإخباريون والمفسرون في وصف أحجامهم فجعلوهم بين ستين ذراعاً ومائة ذراع طولاً في السماء مثل أبيهم آدم. بل «كان رأس أحدهم كالقبة العظيمة وكانت عين الرجل منهم تفرخ فيها السباع وكذلك مناخرهم»[16] وكانوا يعبدون من الأصنام صموداً وصداً والهبا[17].

وقصة عاد في القرآن ـ في سورة الفجر ـ أو في كتب قصص الأنبياء مَثَل يضرب لقريش في تكذيبها النبي. وملخصها أنهم كانوا قوماً جبارين لا يتورعون من الظلم وأن الله بعث إليهم هوداً فدعاهم إلى التوحيد وإلى أن يكفوا عن ظلم الناس فأبوا وعتوا عن أمر ربهم فأمسك عنهم المطر ثلاث سنين متوالية حتى أجهدهم الجدب وأضر بهم فأرسلوا إلى الحرم وفداً للاستسقاء فيه لقمان بن عاد ومرثد بن سعد و«كان مسلماً يكتم إيمانه». فنزلوا عند خالهم معاوية بن بكر وأقاموا عنده في اللهو والشراب شهراً تغنيهم قينتاه «الجرادتان» ويخشى تذكيرهم بمهمتهم مخافة أن يرمى بالبخل حتى دس إليهما شعراً لتغنياه قومَه منه الأبيات الشهيرة: [وافر].

ألا يـا قَيْـلُ ويحـك قُمْ فهيْنِم — لعـل الله يُصبحنـا الغَمـامـا

فـيسـقـي أرضَ عـادٍ إنَّ عـاداً — قد أمْسَوْا ما يُبِينون الكَلاَمَا...

ثم خرجوا فخُيِّروا بين ثلاث سحابات حمراء وبيضاء وسوداء فاختاروا السوداء طمعاً فأهلكوا بالريح العقيم.

إن الغاية التي تساق من أجلها قصة عاد سواء في القرآن الكريم أو في كتب التفسير أو كتب التاريخ إنما هي الاعتبار بقصص الماضين من الأمم التي ظلمت وبغت وكذبت الرسل فحق عليها العذاب. ولكنها تصبح في مخيلة القصّاص قصة بدايات القبائل العربية وكمال الأصول وقصة النهايات أيضاً أي أسطورة من أساطير البدء والمعاد والبحث عن الخلود

(15) المسعودي: مروج الذهب ج 2، ص 43-44.

(16) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 55.

(17) المسعودي: مروج الذهب ـ بلا، ج 2، ص 277 (أو صمود وصدا دهنا، المقدسي: البدء والتاريخ، ج 2، ص 36) وعند الثعلبي في كتابه: عرائس المجالس أنها صدى وهرد وهبا).

وأسطورة من أساطير الدمار الشامل أداتها الريح لا الماء كما في قصة نوح فتندرج ضمن مستوىً يتجاوز الظرفي والمحلي لكي يلتحق بما هو بشري كوني.

وفعلاً فقد ساق هود لقومه عاد في بعض الروايات آيتين معجزتين. قال وهب عن ابن عباس: «إن هود النبي أرى عاداً الآيتين الجنة والنار. فأما النار فرأوها في وادي برهوت وزعم أن ببرهوت عيناً من عيون جهنم وأن جهنم في أرض المغرب يسكن عليها شرار خلق الله وهم الحبشة»[18] ومنهم أصحاب الفيل. وفي قصص أخرى أنه أخرج لهم مدينة إرم وأخرج لهم ناراً ثم رفع عنهم الغيث حتى كان ما كان.

1.1.2.6 شداد بن عاد وإرم ذات العماد.

ومن شخصياتهم الأسطورية أو شبه الأسطورية شداد بن عاد في ما يذكرون ملكاً جباراً عمِّر خمسمائة سنة أو تسعمائة سنة وأنهم وجدوا على شاهدة قبره «أنا شداد بن عاد عشت خمس مائة عام وافتضضت فيها ألف بكر وقتلت ألف مبارز وركبت ألف جواد من عتاق الخيل»[19] وأنه بنى مدينة إرم ذات العماد المذكورة في القرآن الكريم[20].

ويروى من فتوحاته ما يذكّر بذي القرنين والإسكندر وأنه بلغ أقصى المشرق حتى سمرقند وأرمينية والشام والمغرب والبحر المحيط وأقام بالمغرب مائتي عام ثم أبى أن يدخل قصر غمدان فمضى إلى مأرب وبنى بها القصر العتيق وأزّب وقيل آرمَ ذات العماد[21] يريد أن يضاهي بها الجنة. وأنه «لم يدع باليمن درّاً ولا جوهراً ولا عقيقاً ولا جزعاً ولا (. . .)(*)

(18) وهب بن منبه: كتاب التيجان، ص 45. والثعلبي: مجلس في قصة هود ص 54-57 والكسائي: قصص الأنبياء: حديث ثمود ص 103-110. والنويري: نهاية الأرب، ج 13، ص 51.

(19) وهب بن منبه: التيجان في ملوك حمير ص 69.

(20) سورة الفجر الآيتان: 7,6 وسورة الشعراء، الآية 128. وسورة الأعراف، الآية 69. وانظر حول عاد، المسعودي: مروج الذهب. ط شارع بلا، ج 2، ص 153-155 وعاد الثانية ج 2، ص 277-281 ضمن ذكر ديانات العرب. والهمداني: الإكليل: ج 8، ص 210-212. ويذكر إنه عُمِّر 500 سنة وأنه كان ملكاً متواضعاً غير متوج. والمقدسي: البدء والتاريخ، ج 2، ص 36 عاد الأولى. وعاد الأخرى 36-37 والميداني مجمع الأمثال: «تركته تغنيه الجرادتان» ج 131 - 132. والثعلبي: عرائس المجالس: مجلس في قصة هود ص 54-57 ومجلس في ذكر بقية عاد ص 126-131 وقصة عبدالله بن قلابة زمن معاوية وأنه رأى تلك المدينة.

انظر مجلة المعرفة السورية: السنة 1978 العدد 197. عبد العزيز علوان: دراسة جمالية في الفكر الأسطوري العربي قبل الإسلام (تتعلق بأساف ونائلة وبإرم ذات العماد وبثمود وناقة صالح).

(21) الهمداني: الإكليل، ج 8، ص 210-212.

(*) فراغ بالأصل من طبعة حيدر آباد الدكن.

بأرض بابل وأرسل في الآفاق يجمع ذلك فجمع جواهر الدنيا من الذهب والفضة والحديد والقزدير والنحاس والرصاص. فبنى فيه وزخرفه ورصعه بجميع ذلك الجوهر وجعل أرضه رخاماً أبيض وأحمر وغير ذلك من الألوان وجعل تحتها أسراباً أفاض إليها ماء السد، فكان قصراً لم يبنَ في الدنيا مثله»[22]

2.1.2.6 لقمان بن عاد صاحب الأنسر السبعة.

ومن أبطالهم الذين ضربوا بهم الأمثال وجعلوا على ألسنتهم الحكم لقمان بن عاد ويسميه بعضهم الرائش وهو الذي يتعلق به المثل المشهور «أعمر من نسر» أو «أتى الأبد على لبد». وكان يعرف أيضاً باسم لقمان الحكيم وهو صاحب المثل الشهير «رب أخ لك لم تلده أمك»[*] وتؤثر عن لقمان أعمال نموذجية عديدة وأقوال سائرة تجعله في مصاف الأبطال.

كان لقمان شخصية ذات مميزات تخرج عن المعتاد فقد «أعطاه الله حاسة مائة رجل»[23]. ولعل أشهر واقعة تذكر بشأنه قصته مع وفد عاد للاستسقاء وطلبه لنفسه طول العمر بعكس رئيسهم الخلجان بن الوهم وقد طلب أن يُقِيدَهُ اللهُ من الملائكة لقومه وانتهى به الأمر إلى اختيار اللحاق بهم على البقاء دونهم[24]. وهو عند بعضهم نبي غير مرسل يرى الأسباب الصادقة، من ذلك أنه «رأى في المنام كأن آتياً أتاه فقال له: يا قَيْل إنك ضيف الله في البلد الحرام قصدت الله وجاورت بيته فلك قِرى الدعاء. وقد استسقيتَ لقومٍ اللهُ عليهم غضبان ولكن اذهب إلى الموضع الذي تدعو الله فيه فإنك تصيب فيه كأساً فاشرب به كأساً من زمزم إجابة لدعائك فإنك لن تصم ولن تعمى ولن تسقط لك سن ولاضرس بعده حتى تلقى ربك»[25].

ومما يروى أن «أول من رجم في حد الزنا لقمان فقتلها (امرأته والهميسع)»[26] وأنه أول من حكم بالقطع في السرقة»[27]. وتغدو شخصية لقمان في أخبار عرب الجنوب سواء وجد

---

(22) وهب بن منبه: التيجان، ص 64.

(*) الميداني: مجمع الأمثال ج 2، ص 50 و292-293.

(23) وهب بن منبه: كتاب التيجان، ص 69.

(24) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 57.

(25) وهب بن منبه: كتاب التيجان في ملوك حمير، ص 77.

(26) وهب بن منبه: المصدر السابق، ص 73.

(27) وهب بن منبه: المصدر السابق، ص 76.

حقاً أم لا شخصية رمزية فهو الملك البطل المتألّه الذي استجيب دعاؤه وهو الحكيم معلم الحضارة المسهم في وضع أسبابها وهو ضارب الأمثال السائرة[28]. بل هو في أساطير عرب الجنوب وجه من الوجوه الإسلامية.

2.2.6 ثمود: أسطورة دمار جماعي بانتفاء الماء.

تجري قصة «ناقة الله وسقياها» في زمان هو زمن بدايات الخليقة بما أنه يأتي مباشرة بعد زمن عاد ويتصل بزمن نوح. وثمود عندهم هو «ثمود بن عاد بن إرم بن سام بن نوح وهو أخ جديس»[29] بالحِجر بين الحجاز والشام من أهل المدر في إطار بدوي يقل فيه الماء[30] ولا تختلف قصة ثمود مع نبيها صالح عن قصة أختها عاد من حيث بنيتها حتى لكأن جميع قصص الأنبياء مع أقوامهم ـ كما قلنا آنفاً ـ تكرر موتيفاً واحداً أو تستند إلى بنية واحدة. فلقد كانت قبيلة ثمود العربية تعبد الأصنام فقيّض الله إليها صالحاً نبياً ليهديها إلى سواء السبيل. فطالبته بآية معجزة فكانت آيته الناقة خرجت من الصخر ثم خرج منها فصيلها يرغو. فكذبوه فعقروها فحلت بهم النكبة وأبيدوا بالصيحة.

إن شتى الروايات التي بلغتنا عنها في قصص الأنبياء وفي كتب الأدب والتاريخ متفقة في خطوطها العامة رغم ما بينها من الفروق وتمكّننا عند النظر إليها، بصفتها تشكل رواية كبرى واحدة،من التعرف على الظروف الاستثنائية التي رافقت مولد النبي صالح ـ وقد حملت به أمه من ابيه إثر موته بعد أن دلها عليه غراب من الجنة ـ وعلى تصوير المعجزة تصويراً بديعاً عجيباً تخرج فيه الناقة من الصخرة ويتبعها سقبها ثم على الدوافع الحاملة على عقرها وأخيراً على مآل قبيلة ثمود وما نالها جزاء وفاقاً على الاعتداء على حرمة «ناقة الله السائبة».

فلنستعرض استناداً إلى الثعلبي والكسائي في آن واحد أبرز أطوار القصة مركزين على القسم الأول منها وهو التحدي وطلب التعجيز ثم على حصول تلك المعجزة ثم ما كان من ثمود وما آلوا إليه بعد تكذيبهم بالآية الساطعة ناظرين بعد ذلك إلى الظروف التي حفت

---

(28) الميداني مجمع الأمثال: ج 2، ص 291-292 يروي ضمن مثل «رب أخ لك لم تلده أمك» أقوالاً سائرة أخرى منها: «آخر الدواء الكي» و«ثكلت الأعيسر أمه لو يعلم العلم لطال غمه». و«المبيت على الطوى حتى تنال به كريم المأوى خير من اتيان ما لا تهوى».

(29) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 57.. وروايته عن طريق «محمد بن إسحاق بن يسار والسدي ووهب بن منبه وكعب وغيرهم من أهل الكتب دخل كلامهم في بعض».

(30) الثعلبي: عرائس المجالس: ص 57... (قال أبو عمرو بن العلاء سميت ثموداً لقلة مائها والثمد الماء القليل).

بعقر الناقة ونؤمل ان تساعدنا على استجلاء المعنى والمغزى البعيد من هذه الأسطورة العربية.

1/ [التحدي: ناقة ذات صفات أسطورية].

لقد اشترطت ثمود على نبيها «ناقة مخترجة جوفاء وبراء عشراء ـ والمخترجة ما شاكلت البخت من الإبل ـ فإن فعلت ذلك صدقناك وآمنا بك»[31].

وفي رواية أنهم طالبوه أن يخرج لهم «ناقة ذات ألوان ما بين أحمر يانع وأصفر فاقع وأخضر ناصع وأسود حالك وأبيض نقي.

يكون نظرها كالبرق الخاطف. ورغاؤها كالرعد القاصف. ومسيرها كالريح العاصف طولها مائة ذراع وعرضها مثل ذلك.

ولتكنْ ذات ضروع أربعة فنحلب منه ماء ولبناً وخمراً وعسلاً»[32].

2/ [المعجزة: خروج الناقة من الصخرة].

«فتمخضت الصخرة تمخض النتوج بولدها ثم تحركت الهضبة فانصدعت عن ناقة عشراء جوفاء وبراء كما سألوه لا يعلم ما بين جنبيها إلا الله تعالى عظماً وهم ينظرون.

ثم نتجت سقبا مثلها في العظم»[33].

ورواية الكسائي أبلغ في تصوير المعجزة وفي صفات هذه الناقة التي أشبهت أن تكون الجنة أو الأمر من الأمور ينزل من السماء.

يقول الكسائي: «فاضطربت الصخرة وتمخضت. ثم سمع القوم دوياً كدوي الرعد ورأوا قبة من ياقوتة حمراء تنقض من الهواء ولها أربعة أبواب من الزبرجد الأخضر معلقة بسلاسل المرجان، وانحدرت إلى الصخرة. فجعلت الصخرة تئن كما تئن المرأة عند الطلق. والطيور قد اجتمعت عليها يظلونها بأجنحتهم ويرشون عليها ماء بمناقيرهم وكانت الناقة تدور في جوانب الصخرة كما يدور الولد في بطن أمه.

---

(31) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 58.

(32) الكسائي: قصص الأنبياء، ص 115، وكأن الآية التي طلبوها منه لا تختلف عن آية عاد. فلكأن هذه الناقة مثال أرضي لنموذج سماوي هو الجنة بأنهارها الأربعة من ماء ولبن وخمر وعسل.

(33) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 58.

ثم انفلقت الصخرة وخرجت الناقة من جوفها كأنها قطعة جبل وقعت بين يدي صالح، وبعينها شعاع ونور وعليها زمام من اللؤلؤ ومن سنامها إلى ذنبها سبعمائة ذراع وعرضها سبعون ذراعاً ولها أربعة أضرع لكل ضرع اثنتا عشرة حلمة وما بين الحلمة إلى الأخرى عشرة أذرع. وطول كل قائمة من قوائمها مائة وخمسون ذراعاً. وهي تنادي وتقول لا إله إلاّ الله صالح رسول الله.

ثم تقدم جبريل ومسح على بطنها فخرج منها فصيلها على صفتها»[34].

3 [النهاية: عقر الناقة وعود السقب إلى الصخرة وحلول العذاب بثمود].

عقر مصدع الناقة ونجا السقب بصفة عجيبة بأن عاد إلى أصله أي إلى الصخرة. «وأوحى الله إلى الجبل فتطاول في السماء حتّى ما تناله الطير». أما الفصيل فإنه لما رأى صالحاً «بكى حتى سالت دموعه ثم رغا ثلاثاً وانفجرت الصخرة فدخلها»[35]. قالوا: وكان عقر الناقة يوم الأربعاء.

فقال لهم صالح عليه السلام حين سألوه عن وقت العذاب وآياته:
إنكم تصبحون غرة مؤنس ووجوهكم مصفرة.
ثم تصبحون يوم العروبة ووجوهكم محمرة.
ثم تصبحون يوم شبار ووجوهكم مسودة.
ثم يصبحكم العذاب يوم الأول.

«فأصبحوا يوم الخميس ووجوههم مصفرة كأنما طليت بالخَلوق صغيرهم وكبيرهم ذكرهم وأنثاهم، فأيقنوا بالهلاك وعرفوا أن صالحاً قد صدقهم فلما أصبحوا اليوم الثاني إذا وجوههم محمرة كأنما خضبت بالدم فصاحوا وضجوا وبكوا وعرفوا أن العذاب واقع بهم، فلما أمسوا صاحوا بأجمعهم ألا قد مضى يومان من الأجل وحضركم العذاب».

«فلما أصبحوا اليوم الثالث إذا وجوههم مسودة كأنما طليت بالقار فصاحوا جميعاً ألا قد حضركم العذاب.

فلما كان ليلة الأحد خرج صالح عليه السلام من بين أظهرهم وخرج معه من آمن به حتى جاؤوا الشام فنزلوا رملة فلسطين.

(34) الكسائي: قصص الأنبياء، ص 166.

(35) الثعلبي، ص 61.

فلما أصبح القوم تكفنوا وتحنطوا وكان حنوطهم الصبر والمر وكانت أكفانهم الأنطاع. ثم ألقوا أنفسهم بالأرض فجعلوا يقلّبون أبصارهم إلى السماء مرة وإلى الأرض مرة لا يدرون من أين يأتيهم العذاب».

«فلما اشتد الضحى من يوم الأحد أتتهم صيحة من السماء فيها صوت كل صاعقة وصوت كل شيء له صوت في الأرض، فقطعت قلوبهم في صدورهم فلم يبق فيهم صغير ولا كبير إلا هلك، ولم ينج منهم إلا جارية مقعدة يقال لها ذريعة بنت شاف وكانت كافرة شديدة العداوة لصالح فأطلق الله لها رجليها بعد ما عاينت العذاب أجمع فخرجت كأسرع شيء يكون حتى أتت قرحاً وهو وادي القرى حد ما بين الحجاز والشام فأخبرتهم بما عاينت من العذاب وما أصاب ثمود ثم استسقت من الماء فسقيت. فلما شربت ماتت».

وفي رواية أخرى «لم ينج منهم إلا رجل واحد يقال له أبو رغال وهو أبو ثقيف كان في حرم الله فمنعه حرم الله من عذاب الله تعالى، فلما خرج أصابه ما أصاب قومه»[36].

فما عسى أن يكون سبب عقر الناقة وأبعادها؟ إن مختلف الروايات التي يوردها الثعلبي تقدم لنا تفسيرات متنوعة دعت ثموداً إلى عقر الناقة السائبة قد تساعدنا على تسليط مزيد من الأضواء على هذه الأسطورة العربية التي نرجح أنها تتألف من مواد عديدة تعود إلى أطوار زمنية متباعدة.

تنتهي أحداث القصة بنجاة الجارية المقعدة التي أُطلقت رجلاها لتخبر بما حل بقومها من العذاب ثم استسقت فكان الماء الذي بسببه عقرت الناقة - في روايتين - سبب موتها أو بنجاة رجل واحد يقال له أبو رغال لأنه كان في حرم الله فلما خرج منه أصابه ما أصاب قومه[37].

وتنطوي كتب قصص الأنبياء على تفسيرات عديدة. ولئن اتفق مؤلفوها في سعيهم إلى إبراز معجزة النبي صالح فإن تصوير المعجزة والباعث على انتهاك حرمة الناقة من شأنه أن يغيّر من دلالتها إلى حد بعيد.

---

(36) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 57-63. قارن بما في كتاب الكسائي: قصص الأنبياء، ص 110-119. المسعودي: مروج الذهب، ج 2، ص 156-160-262. المقدسي: البدء والتاريخ ج 2، ص 37-450 ابن كثير: البداية والنهاية ج 1، ص 130-138.

(37) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 58.

ولا شك أن الماء مدخل إلى فهم معنى الصراع الذي انطوت عليه الأسطورة والتفسير الأول الذي يتراءى لقارىء هذه الأسطورة أو لإحدى رواياتها. فناقة صالح السائبة قد زاحمت إبل ثمود وبقرهم وغنمهم على الماء والكلأ صيفاً وشتاء، وكانوا من أهل المدر المستقرين لا من أهل الوبر المترحلين وهو ما قد يمكن تأويله على أنه وجه من وجوه الصراع كما في قصة قابيل وهابيل بين عالم البداوة وعالم الحضارة في نظام إجتماعي تفيد بعض القرائن أنه كان قائماً على الأمومة. ذلك أن الحافز على عقر الناقة امرأتان ثريتان هما صدوق بنت المحيا بنت مهر «وكانت غنية جميلة ذات مواش كثيرة» وعنيزة بنت غنم بن مخلد وتكنّى أم غنم[38]. وقد تكون الأسماء نفسها ـ عنيزة ـ وأم غنم ـ مدخلاً طريفاً أو سنة من السنن تعبر عن نوع المجتمع.

أما التأويل الثاني فهو أن الدافع على عقر الناقة كان افتقاد الماء في حلقة شراب لأن ذلك اليوم كان يوم شرب الناقة وأن الذي زين للجماعة عقر الناقة رجل لا امرأة.

وفي رواية ثالثة أن «سبب عقرهم الناقة امرأة يقال لها ملكا كانت قد ملكت ثمود فلما أقبل الناس على صالح وصارت الرياسة إليه حسدته. فقالت لامرأة يقال لها قطام وكانت معشوقة قدار بن سالف ولامرأة يقال لها قبال وكانت معشوقة مصدع بن مهرج وكان قدار ومصدع يجتمعان معهما كل ليلة يشربون الخمر. فقالت لهما ملكا إن أتاكما الليلة قدار ومصدع فلا تطيعاهما وقولا لهما إن الملكة حزينة لأجل صالح وناقته فنحن لا نطيعكما حتى تعقرا الناقة، فإن عقرتماها أطعناكما. فلما أتياهما قالتا لهما هذه المقالة فقالا نحن نعقرها»[39]. ويستفاد من هذه الرواية أن وراء عقر الناقة صراعاً سياسياً لا نستطيع أن نقطع فيه برأي لكن لنا أن نفترض أنه صراع سياسي بين الرياسة والملك (بين مُلك ثمود وسيادة صالح) كما في قصة كليب مع قومه ولا بد أن مقتله لم يكن للأسباب البسيطة التي عادة ما تقدم.

وبناء على ما سبق يبدو لنا أن جميع العناصر التي اعتمدنا في التحليل تشير إلى أن أسطورة ناقة صالح تردد أصداء بعيدة من ماضي العرب، وتحمل في طياتها معاني الصراع الإقتصادي الإجتماعي السياسي بين عالم البداوة والحضارة وبين الأمومة والأبوة وبين السيادة والملك.

---

(38) المصدر السابق، ص 58.

(39) المصدر السابق، ص 60-61.

فهل كانت هذه الأسطورة في البداية أسطورة ناقة سائبة مقدسة في عهد موغل في القدم وذكرى كارثة حلت بمنتهك حرمتها احتفظت بها ذاكرة العرب الجماعية على مر الأجيال ثم انضافت إليها مواد أخرى كما هو قانون تطور الأساطير فانضافت إليها جملة من المعاني الجديدة تراكبت فوق المعاني القديمة؟ إن الذي يحملنا على طرح هذا السؤال وتقديم هذا الافتراض جواباً أن الناقة المعجزة قد خرجت من الصخرة وأن سقبها رجع إلى الصخرة. وهو ما يذكرنا بزمن عرف فيه العرب بتقديسهم للحجارة والناقة السائبة والبحيرة والوصيلة والحامي. وقد استمرت بعض مظاهره إلى قريب الإسلام مع قبيلة بكر وكانت تعبد سقباً ومع طيء وكانت تعبد حسب بعض الأخبار جملًا أسود؛ كما يذكرنا بناقة البسوس المشؤومة التي ضرب بها المثل والتي أدى انتهاك حرمتها إلى «حرب البسوس»[40].

ونفيدُ من قصة هذه الناقة المعجزة معرفة بعض العناصر الأسطورية التي تدخل في تشكيل رؤية العرب القدامى إلى الكون وتتجمع حول رمزية الأيام والألوان:

- فقد كان يوم عقر الناقة يوم الأربعاء وقد رأينا ضمن رمزية الكواكب الأسطورية أنه يوافق كوكب المريخ ويوافق معنى سفك الدماء.

- أما عاقر الناقة فتتجمع فيه بعض الصفات المشؤومة لدى العرب فلقد كان فيما يصفون من شأنه «أزرق أحمر»[41] أو «أشقر» وكذا كان تدرج ألوان ثمود قبل أن يحل بهم العذاب من الأصفر إلى الأحمر إلى الأسود، وجميعها عندهم ألوان منكرة ذات دلالات رمزية ضربت بها الأمثال في الشؤم. لقد بقيت قصة عاد وثمود دون شك في ذاكرة العرب الجماعية من خلال القصة ولا سيما من خلال أمثالهم ومنها «أشأم من أحمر عاد» التي تقترن من حيث هي مَثل «نموذج» «بأشأم من البسوس» أو «رغا فوقهم سقب السماء».

3.2.6 - أصحاب الرس(*):

من الشعوب البائدة التي يقترن ذكرها في القرآن الكريم بعاد وثمود أصحاب الرس. وقد اختلف المفسرون و«أصحاب الأقاصيص» حول ما إذا كانوا من العرب أهل البدو

---

(40) في أساطير مظاهر الطبيعة: أساطير الحيوان: الناقة.

(41) انظر الثعلبي: عرائس المجالس، ص 57. قارن بالمثل «أشأم من أحمر عاد» معجم الأمثال للميداني ج 1، ص 379.

(*) كل ركية لم تطو بالحجارة فهي رسّ.

وأصحاب الأغنام والمواشي أم من غير العرب من أرض أرمينية؛ مما قد يحمل على القول إن قصتهم وفدت على العرب من الشعوب المجاورة. فأصحاب الرس هم تارة من بقية قوم ثمود الذين خلصهم نبيهم حنظلة بن صفوان من العنقاء، ذلك الطائر الخرافي الذي ضربت به العرب مثلاً في أشعارها وحكمها وأمثالها[42] بأن دعا عليها فنزلت عليها صاعقة أهلكتها وقطعت نسلها[43]. إلاّ أنهم قتلوا نبيهم بعد ذلك فأُهلكوا.

وهم تارة أخرى قوم «أهل بدو وعمود وأصحاب غنم ومواش» من غير العرب يعبدون إلهاً في البحر وكانوا منه على شفير فأرسل إليهم نبياً فكذبوه وقتلوه، فأبيدوا بأن أرسلت عليهم ريح ألقتهم ومواشيَهم وأموالهم في البحر[43م].

ـ وهم طوراً آخر قوم كانوا على نهر يدعى الرس «بمنقطع أذربيجان» من عبدة الأوثان ومَنْ قدّامهم من أهل أذربيجان يعبدون النيران، وهم كانوا يعبدون الجواري العذارى فإذا تمت لإحداهن ثلاثون سنة قتلوها واستبدلوا غيرها فبعث الله لهم ثلاثين نبياً في شهر واحد فقتلوهم. فأنضب الله نهرهم وسد عيونهم وأمات مواشيهم و«أمر الرياح الأربع الجنوب والشمال والدبور والصبا فضمت ما كان لهم من متاع وألقى الله عليهم السبات ثم خفقت الرياح الأربع بذلك المتاع أجمع فرمته في رؤوس الجبال وبطون الأودية» ثم أتى بعدهم قوم استغنى الرجال بالرجال والنساء بالنساء فسلط عليهم الله صاعقة في أول ليلهم وخسفاً في آخره[44].

ـ ولنا رواية رابعة عن علي زين العابدين عن أبيه عن جده علي بن أبي طالب ترجح أن هذه الأسطورة وافدة على العرب من ثقافات الشعوب المجاورة ولا سيما منها الفارسية كما رأينا ذلك مع أسطورة الملاكين «هاروت وماروت» وبيدخت /أناهيد/ صنو عشتار البابلية ربة الحسن والجمال التي أغوت الملاكين وتعلمت منهما الكلمات التي تصعد بها إلى السماء فمسخت كوكباً وظلا يعذبان على بئر ببابل وكانت هي الأخرى منسوبة إلى الإمام علي.

وأهل الرس حسب هذه الرواية كانوا قوماً يعبدون شجرة صنوبر يقال لها «شات درخت». وقد سموا كذلك لأنهم رسّوا نبيهم في الأرض في زمن قبل سدة سليمان بن داود.

---

(42) كقولهم «عنقاء مغرب» انظر فصل أساطير الحيوان.

(43) انظر الثعلبي: عرائس المجالس، ص 131-132 (مجلس في ذكر قصة أصحاب الرسّ).

(43م) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 135.

(44) المصدر السابق، ص 135.

وكان لهم اثنتا عشرة قرية على نهر يقال له الرس في بلاد المشرق، وبهم سمي ذلك النهر وكان أعظم منازلهم إسفنديا وهي التي كانت ينزلها ملكهم وكان يسمى تركون بن عابور بن نوش بن سارب بن النمروذ بن كنعان فرعون إبراهيم عليه السلام، وفيها العين التي يسقون منها الصنوبرة التي كانوا يعبدونها. وكانوا حرموا ماء تلك العين والأنهار فلا يشربون منها، لاهم ولا أنعامُهم ومن فعلَ ذلك قتلوه ـ اعتباراً منهم أنها مصدر حياة آلهتهم ـ ويشربون هم وأنعامهم من نهر الرس الذي عليه قراهم وجعلوا في كل شهر من السنة في كل قرية عيداً يجتمع إليه أهلها ويضربون على تلك الشجرة مظلة من الحرير فيها أصناف الصور ثم يأتون بشياه وبقر فيذبحونها قرباناً للشجرة ويشعلون فيها النار بالحطب الكثير. ثم إن الله بعث إليهم نبياً من بني إسرائيل من ولد يهوذا بن يعقوب فكذبوه فدعا عليهم بإيباس شجرهم فأجمعوا على قتله. وحفروا بئراً ضيقة العين رسّوا فيها نبيهم فغشيتهم ريح عاصفة حمراء. ثم صارت الأرض تتوقد من تحتهم كحجر الكبريت «وأظلتهم سحابة سوداء فألقت عليهم حجراً كالقبة يلتهب فأذاب أبدانهم كما يذوب الرصاص في النار». [45].

وتذكرنا هذه الأسطورة التي لا شك في أنها غير عربية الأصل حسب الرواية الأخيرة على الأقل بقصة عبادة الأشجار مثل النخلة وكانت كما سبق أن رأينا «محل» العزى المقدس وهي التي عضدها خالد بن الوليد في حملته عليها فخرجت له الشيطانة السوداء تدعو بالويل والثبور. كما تذكرنا بالقصص التي تشتمل على محرم من المحرمات يتم انتهاكه. ولعل احتضان العرب لها نابع من ملاءمتها لإطارهم الطبيعي والمناخ الاعتقادي السائد آنذاك.

وهكذا فلا تكاد أساطير العرب البائدة التي استعرضنا عن عاد وهود وصالح وثمود وأصحاب الرس وأنبيائهم تختلف فيما بينها ضمن كتب التفسير وكتب قصص الأنبياء وكتب التاريخ إلا قليلاً سواء من حيث بنيتها أو من حيث وظيفتها. وسواء تعلقت الأسطورة بقبائل عربية من عالمي البداوة والحضارة مثل عاد وثمود أو بمجالات ثقافية أخرى مثل الأساطير التي رأينا عن أهل الرس. ويستفاد من أسماء الأشخاص فيها وأسماء الأماكن ونوع المعتقدات والطقوس أنها وافدة على المجال العربي من مجالات ثقافية أخرى، وسواء كان الهلاك بالريح العقيم أو بالصاعقة أو بغير ذلك من أفانين العذاب فإنها جميعها تصل العرب بالزمن الأول، زمن البدايات والخلق والأصول، يوم كانت القامات طويلة في مثل طول آدم

---

(45) الثعلبي عرائس المجالس، ص 134-135. النويري: نهاية الأرب، ج 13، ص 88 و92-93 مروية عن الكسائي.

لما نزل على قمة جبل نوذ بالهند وعوج بن عناق وكان «يحتجز السحاب ويشرب منه ويتناول الحوت من قرار البحر فيشويه في عين الشمس يرفعه إليها ثم يأكلها»[46]. وفي عظم «إرم ذات العماد» تلك المدينة العجيبة التي شيدت في مخيلة بعضهم لتحاكي الجنة وفي عظم ناقة صالح وفي طول عمر نوح أو عاد وشداد بن عاد ولقمان بن عاد صاحب الأنسر السبعة. هؤلاء الأبطال الذين تحدوا الدهر بطول أعمارهم بل كانوا ربما تجسيداً لطول مدته وبطشه.

كما إن أساطير العرب البائدة تربطهم بالزمن المقدس وزمن النبوة وبداية البشرية دوراً جديداً مع ذرية نوح الذين انتشروا في الأرض وعمروها بعد الطوفان من أبناء سام بن نوح وعابر، بل هي تقر لها أنبياء مثل هود وصالح وحنظلة بن صفوان مخلص قومه من العنقاء وخالد بن سنان العبسي الذي أطفأ نار الحرتين في الزمن الذي يسمى «الفترة» بين نبوّة عيسى ونبوّة محمد.

ولا شك أن قد كان لهذه الأساطير الدينية - وهي تدخل ضمن ما يمكن تسميته بأساطير الدمار - سواء في مستهل الدعوة الإسلامية أو بعد ذلك في حلقات القصّاص - دوراً آخر يتجاوز مجرد العظة والاعتبار.

ونرجح أنها قد اضطلعت بوظيفتين أخريين في مجالين اثنين هما الأدب ولا سيما أدب العجائب والغرائب من جهة، والتدوين التاريخي من جهة أخرى حيث الفعل المعجزة/الأسطورة معجزة (مثل مولد صالح من أبيه الميت) وحيث يصبح التاريخ كما عند الطبري وغيره تاريخ النبوة والأنبياء ويسرد وفقاً لذلك.

---

(46) النويري: نهاية الأرب، ج 13، ص 262.

3.6 نماذج أسطورية عن العرب البائدة.

1.3.6 ذو القرنين والخضر والبحث عن عين الحياة[1].

يعتبر ذو القرنين بحق شخصية نموذجية ووجهاً أسطورياً متعدد الجوانب تتنازعه ثقافات وحضارات شتى لأنه يقع في نقطة تَقاطُع يجتمع عندها عديد من القضايا، بعضها محلي يتنزل في ظروف تاريخية بعينها ويعبر عنها وبعضها إنساني (أنثروبولوجي) يتنزل في صميم قضايا الوجود والمعرفة، وهو ما يفسر بقاء هذه الشخصية الرمزية على مر العصور وارتداءها أثواب عدة هي ثوب الرجل الصالح والملك الفاتح والنبي كلهم يسعى نحو غاية محددة فيقوم برحلة عجيبة أشبه ما تكون بالمعراج ويتصل بأسباب السماء فتخبره عن الغيب وينبلج أمامه نور الحق.

فذو القرنين هو تارة ملَك من الملائكة أو نبي أو عبد صالح[2] وتارة أخرى هو ملك حمير الصعب ذو مراثد[3] أو غيره[4]. ويرى بعضهم أنه عاش زمن ثمود وعُمِّر ألفاً وستمائة سنة في حين يرى آخرون أنه عاش في المدة التي يسمونها الفترة بين عيسى ومحمد[5]. ولا يهمنا في الحقيقة إن كان شخصية تاريخية أو أسطورية بقدر ما يهمنا أنه «شخصية نموذجية» نسجت حولها مخيلة الشعوب الذين تناقلوا أسطورته صفات ونسبت إليها أعمالاً تدخل في تشكيل بنية رمزية لها وظيفتها ودلالتها.

وتحتاج أسطورة ذي القرنين ومغامراته التي بلغ فيها قرني الشمس إلى أن تفرد لها دراسة خاصة يتتبع من خلالها الباحث أصولها وتحولاتها ومغامراتها الثقافية والدلالية والرمزية

---

(1) اعتمدنا النصوص الواردة لدى: وهب بن منبه: كتاب التيجان في ملوك حمير ص 83-126. الثعلبي: عرائس المجالس ص 327-337. ابن كثير: البداية والنهاية ج 1، ص 325-337. وج 2، ص 102-109.

(2) الديار بكري: تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس ج 1، ص 100-107. ودائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الجديدة مقال فانسيك: الخضر)، ج 4، ص 935-938.

(3) انظر وهب بن منبه: كتاب التيجان في ملوك حمير ص 83-126.

(4) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 332 (رواية عن علي بن أبي طالب). وصاحب الخضر في رواية علي بن أبي طالب هو ملك/الإسكندر له صفي يسمى روفائيل (الثعلبي). وهو في رواية وهب بن منبه الصعب ذو القرنين أحد ملوك القحطانيين.

وهو في رواية ابن عباس (موسى بن ميشا/أو موسى بن عمران). وهو في رواية الإسكندر المقدوني (عرائس المجالس، ص 324) عن وهب بن منبه.

(5) الديار بكري: تاريخ الخميس، ص 101.

ضمن النسيج الثقافي الذي احتضنها وفي مختلف الخطابات التي احتوتها وطوعتها لغاية ذرائعية معينة. لكن حسبنا في هذا البحث أن ننطلق من روايتين اثنتين بطلهما ذو القرنين والخضر أو من يحل محله أو يضطلع بـ «وظيفته»، بالمعنى القصصي للكلمة. ونحن نثبتها في نهاية هذه العمل لطولها[6].

أما الرواية الأولى فهي تنسب إلى علي بن أبي طالب وتسوّي بين ذي القرنين والإسكندر وتنتهي بوفاته بالعراق ودفنه بالإسكندرية مما يفيد أن هذه الأسطورة كانت متعارفة بين بعض العرب الذين كانوا يقرؤون ويكتبون قبل الإسلام - شأن علي بن أبي طالب - وأن أصلها مغامرات الإسكندر المقدوني.

وأما الرواية الثانية فهي عن وهب بن منبه وبطلها «الملك الصعب ذو القرنين بن الحارث الرائش ذي مراثد» وهي أطول ما عثرنا عليه من روايات هذه الأسطورة. والرواية الأولى مضمنةٌ كتاباً من كتب قصص الأنبياء أي خطاباً دينياً قد احتضنها ووظفها توظيفاً معيناً كما سنرى. أما الرواية الثانية فهي في كتاب يؤرخ لعرب الجنوب ويعدد مآثرهم ولذلك يتجلى ذو القرنين فيه رمزاً من رموز عرب الجنوب من سلالة قحطان بل بطلاً من أبطال الإسلام.

والنصان في اعتقادنا من المبدعات الخيالية ومن الأعمال «الأدبية» الفنية ولذلك ينبغي أن نصف العالم الخيالي الذي يصورانه ومنطق العلاقات فيه قبل أن نبحث عما له من صلة بعالم الخطاب الذي احتضن تلك الأساطير وكيّفها ولاءم بينها ومقتضيات السياق.

ففيم تشترك الشخصيات الأسطورية، مدار بحث كل رواية من روايتي هذه الأسطورة «الكوسموبوليتية» عن عين الخلد أو ماء الحياة؟ وما هي أوجه الاختلاف التي تجعل لكل منها خصوصيتها ودلالتها الخاصة؟

يتعيّن علينا قبل الإجابة عن هذين السؤالين أن نعالج مختلف الروايات المتوفرة عن هذه الأسطورة بصفتها «حكايات» Récits أي عوالم قصصية خيالية إبداعية تشتمل على شخصيات وأحداث تجري في فضاء مكاني وزماني. ولكن تلك الشخصيات والأحداث

---

(6) مع الاستعانة برواية ثالثة ليس فيها ذكر لذي القرنين وإنما بطلها موسى بن عمران أو موسى بن ميشا وذهابه في طلب الخضر. فيكون موسى في كلتا الحالتين بديلاً له بالمعنى القصصي ولذلك دلالته. انظر الملحق.

والفضاء الزماني والمكاني وحتى الأشياء التي يتضمنها ما هي إلا «دلائل لغوية» تشكل علامة أخرى أكبر منها توحد بينها جميعاً وتضفي عليها الدلالة والمعنى.

وهكذا فقوام شخصية ذي القرنين إنما هو مجموع العلاقات التي تربطها بسائر الشخصيات القرينة أو التي يمكن ـ في قانون نظم الحكايات ـ أن تعوضها في «وظيفتها» أو وظائفها[7]، بحيث تكون الشخصية «دليلاً» Signe تشكل مع سائر الوحدات القصصية على اختلافها (من زمان ومكان وقرائن على الأحداث أو الشخصيات) شبكة من العلاقات وبنية رمزية ذات دلالة هي رمزية ذي القرنين الأسطورية متعددة الجوانب حسب السياقات والحضارات بل رمزية البطل عامة.

1.1.3.6 الأسطورة الأولى.

هي أقصر الروايات وذو القرنين فيها ملك وأكثر من ملك لأن له صلة بعالم السماء وله خليل من الملائكة اسمه روفائيل يذكرنا بالملك الموكل بملائكة السماء السابعة[8] يحاوره ويخبره بأخبار السماء والملائكة.

ومنطلق الحدث الأساسي فيها رغبة ذي القرنين في عبادة الله حق عبادته واستشارته روفائيل في الأمر وجوابه أن الوسيلة إلى ذلك هي أن «لله في الأرض ظلمة لا يطؤها إنس ولا جان، فيها عين الحياة» التي من شرب منها نال الخلود.

وتقع جميع الوقائع الجزئية بين حدثين أولهما رحلة ذي القرنين في طلب عين الحياة بمعية الخضر وما صادف أثناء ذلك. وثانيهما عودته قانعاً زاهداً راغباً عن الدنيا.

فما هي أطوار الرحلة؟ وهل هي رحلة حقيقية أم رحلة رمزية؟ وما هي مختلف أطوارها وما هي دلالتها؟

إن الغاية التي كان يريد ذو القرنين بلوغها «أرض لم يبلغها إنس ولا جان» وفيها «عين الحياة» أو «عين الخلد» وتذكرنا شئنا أم أبينا بشجرة الحياة أو شجرة المعرفة أو شجرة الخلد في أسطورة الخلق في الفردوس. وإذن فمسعى ذي القرنين من هذه الناحية يحاكي مع بعض

---

(7) انظر مقال، فيليب هامون Philippe Hamon.

pour un statut sémiologique du personage in «Littérature» N. 6, Mai 1972. p. 86-110.

(8) القزويني: عجائب المخلوقات، ص 94، انظر أعلاه فصل أساطير الكائنات اللامرئية.

الفوارق طبعاً، مسعى آدم لما أكل من الشجرة وهو إما طلب المعرفة أو أن يكون من المخلدين كما يحاكي مسعى البطل السومري جلجامش ـ كما سنرى ـ من بحثه هو الآخر عن عين الحياة.

أما الرحلة في ذاتها فإن مختلف القرائن تدل على أنها رحلة أسطورية رمزية في اتجاهين اثنين وذلك أنها رحلة عمودية وأفقية:

فهي رحلة أفقية يطأ فيها ذو القرنين أرضاً مظلمة فيضل الطريق ويحسبها مبتغاه ولكن الزمردة الحمراء ترده إلى سواء السبيل. ويتضمن هذا المقطع من الرحلة أسطورة قديمة هي أسطورة الليل والنهار، وتذكرنا بخرزة مماثلة وبالملكين هراميل وشراميل[9] ويصل فيها إلى قصر «وإذا طائر أسود يشبه الخطاف مزموماً بأنفه إلى حديدة معلقاً بين السماء والأرض» يتكلم فيحاوره ويسأله عن حال الناس بعد الإسلام ـ مما يجعل ذا القرنين بطلاً مسلماً ـ ويضرب له مثل الحجر وأن ابن آدم لا يشبعه إلّا التراب.

وهي رحلة عمودية لأن الطائر المذكور يطلب منه أن يرقى إلى أعلى القصر ـ والصعود فعل رمزي هو في قصتنا عروج إلى السماء ـ «فإذا سطح ممدود عليه صورة شاب قائم وعليه ثياب بيض رافعاً وجهه إلى السماء واضعاً يده على فيه».

ونتبين من رمزية المكان (الأعلى) ومن رمزية الألوان (البياض) ومن رمزية الهيئة أنه الملك الموكل بالصور. وهكذا يزور ذو القرنين «أرض الجن والملائكة» كما تفيد ذلك صراحة رواية وهب بن منبه[10].

2.1.3.6 الأسطورة الثانية.

هي رواية وهب بن منبه والشخصية الأساسية فيها كما قلنا الصعب ذو القرنين بن الحارس الرائش ذي مراثد ملك حمير المتجبر. وتخلو هذه الأسطورة من علاقة بين ذي القرنين وملك يأتيه بأخبار السماء، ولكنها تبدأ بخمسة أحلام أسطورية هي بمثابة رحلات مجازية أو معراج وضرب من الكشف واتصال بالغيب عبر الحلم حسب ما كان شائعاً في

---

(9) انظر أساطير الشمس والقمر ضمن أسطورة الليل والنهار.

(10) انظر قول الرجل/الملاك: ألم يكفك أرض الإنس والجن حتى أتيت أرض الملائكة. التيجان في ملوك حمير ص 101.

المجتمعات القديمة ورؤيتها للعالم[11] بناء على أن أحلام الملوك والكهان وأمثالهم أحلام وليست كأحلام سائر الناس.

ولقد أشرف البطل في الأول منها على جهنم وفي الثاني نُصب له سلّم يرقى عليه حتى بلغ السماء وعَلق سيفه مسلطاً إلى الثريا فأخذ الشمس بيده اليمنى والقمر بيده اليسر وتبعته الدراري والنجوم. ورأى في الليلة الثالثة أنه يأكل الأرض جبلاً جبلاً وأرضاً أرضاً ويشرب البحار السبعة حتى وصل إلى محيط فيه طين وحمأة فتوقف وأفاق من نومه. «فلما كانت الليلة الرابعة رأى كأن الإنس والجن أتوه من الأرض كلها حتى جلسوا بين يديه.

ثم أقبلت البهائم والأنعام من الأرض كلها حتى جلست بين يديه.
ثم أقبلت الوحوش من الأرض كلها حتى جلست بين يديه.
ثم أقبلت الطير كلها حتى أظلته.
وأقبلت الهوام من جميع الأرض كلها حتى حفت به.
ثم أقبلت الرياح حتى استدارت فوقه.

قال: فأرسل أمماً من الإنس والجن مع ريح الصبا إلى المغرب فهبت بهم إلى المغرب.
ثم أرسل أمماً من الإنس والجن مع ريح الشمال فهبت بهم إلى يمنى الأرض.
فلما ذهبت الانس والجن أمر البهائم والأنعام فذهبت بها الرياح الأربع وجوهاً من الأرض فذهبت في سبيل الإنس والجن.

ثم أمر الطير فذهبت بها الرياح في الوجوه الأربع.
ثم أمر الرياح فذهبت بالوحوش وحبس سباعها تحت قدميه.
ثم أمر الرياح فذهبت بالهوام في سبيل من مضى من جميع من أرسل»[12].

ويتميز هذا الحلم عن «الأحلام العادية» بما يتجلى فيه من خصائص الخطاب المنظم المتماسك المنسجم على عكس ما يتميز به الحلم عادة من تشوش واضطراب، وبأنه خاضع في نظمه وبناء قوانينه (Codage) إلى السنن الثقافية السائدة في المجتمع. ولذلك فهو في غير حاجة إلى تأويل نفسي وإنما إلى تأويل من نوع التكهن (Divinatoire). فهو من نوع

(11) انظر: Le rêve et les Sociétés humaines-sous la direction de Roger Caillois et G.E Von Grünebaum- Gallimard 1967.

(12) وهب بن منبه: كتاب التيجان في ملوك حمير، ص 83.

الأحلام الواضحة مثل حلم يوسف والبقرات السبع السمان ثم البقرات السبع العجاف أي إنه حلم/بلاغ نسيجه الرموز الطبيعية العادية[13] يؤذن بقرب تحقق أمر خطير. ولذلك جمع الملك أهل التنجيم والكهانة والأحبار فلم يفسر أي منهم شيئاً من رؤيا الملك وقال له شيخ: «ليس على الأرض من يفسر تأويل رؤياك إلا نبي ببيت المقدس من ولد إسحاق بن إبراهيم الخليل»[14]. ولهذا القول كما للوجهة التي سلكها ذو القرنين مدلولها الرمزي:

1 ـ [الرحلة الأولى: في طلب تعبير الرؤيا]:

ومن الطريف أن هذه الرحلة تبدأ بالاتجاه نحو البيت الحرام ثم نحو بيت المقدس. ولذلك رمزيته الدينية التي لا تخفى. ويمكن اختزال هذه الرحلة الأولى إلى مجموعة من الوقائع الجزئية التالية:

أ ـ انتهى إلى البلد الحرام «فنزل به ومشى في الحرم حافياً وطاف بالبيت وحلق ونحر ثم قضى حجه ومشى في الحرم راجلاً حافياً».

ب ـ ثم سار إلى بيت المقدس. والتقى بـ «موسى الخضر بن خضرون بن عموم بن يهوذا بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم الخليل» عليه السلام وهو أول من سماه «ذا القرنين» صاحب قرني الشمس. وفسر له رؤياه. فإذا الاطلاع على الجنة والنار نذير والصعود إلى السماء علم والشمس والكواكب والنجوم بيده ملوك ووزراء ورؤساء يتغلب عليهم وأكله الأرض وشربه البحار ممالك تدخل تحت سلطانه لا يوقفه إلا البحر المحيط بمائه الكدر. وكلها رموز عادية مباشرة.

أما الحلم الرابع فيستند إلى أنموذج متعارف في ذلك الإطار الثقافي ألا وهو أنموذج النبي وخاصة سليمان، وفيه يتنزل ذو القرنين منزلته لا سيما وقد سخرت بين يديه الرياح والإنس والجن والدواب والوحوش والطير.

أما حلمه الخامس الذي طلعت له الشمس فيه من المغرب بيضاء صافية فسار تجاهها ووطىء النجوم فكان إذناً بالسير نحو بلاد المغرب، وبلاد الياقوت بالذات ومنه تبدأ الرحلة الثانية.

---

(13) يفرق بعضهم بين نوع يؤذن بتحقق أمر مماثل له (كما في باقي هذه الأسطورة) وبين الأحلام التي يدل فيها الأمر على نقيضه: الحلم والمجتمعات الإنسانية (بالفرنسية) ص 284.

(14) وهب بن منبه: التيجان في ملوك حمير ص 85.

2 ـ [الرحلة نحو المغرب وتحقيق الرؤيا وبلوغ الغاية منها]:

أ ـ في جهنم: سار ذو القرنين والخضر في رحلتهما الثانية نحو المغرب فاتحين فمرا بأرض السودان «وبها أمم عجيبة فيها قوم بكم وقوم سود زرق الأعين وقوم بلق آذانهم كآذان الجمال وقوم آذانهم كبار من أعلى رأس أحدهم إلى ذقنه فإذا رقد وضع شقاً عليه وغطت الأخرى الشق الأعلى».

مما يجعل هذه الرحلة أشبه برحلة إلى أرض الجن أو إلى جهنم وليس هذا بالغريب فجهنم تقع في بلاد المغرب[15].

ثم أوغل في أرض بني ماريع بن كنعان بن حام. ثم جاز إلى جزيرة الأندلس.

وبعد ذلك ركب ذو القرنين وجنوده البحر المحيط ـ ووصل إلى عين الشمس «فوجدها تغرب في عين حمئة في البحر المحيط». ثم وجد من دونها جزائر (كان رمى بهم سبأ) وبعدها كانت مغامراته في وادي الرمل ثم في وادي الياقوت ثم وصل إلى الصخرة البيضاء المنيرة.

وتتضمن قصة ذي القرنين قصة أخرى ذات دلالة بسبب تماثلها وإياها:

[ابراهيم الخليل وجرجير وحدة أسطورية موازية لأسطورة ذي القرنين والخضر]:

أمر إبراهيم الخليل بالهجرة إلى بابليون هو وجرجير ولي الله وأحد دعاته إلى المغرب ـ عبر جزيرة الأندلس إلى بني يافث بن نوح فقتلوه، فنزل عليه ماء من السماء طهّره ثم أكلت النسور لحمه ثم تقيأته من حواصلها على الصخرة المنيعة. وتلعب الطير دوراً وسيطاً ذلك أن طيوراً أخرى أخذت عظامه وألقتها في غابة عظيمة إكراماً له[16].

[الوصول إلى الصخرة وعين الحياة]:

«ثم دنا ذو القرنين من الصخرة ليرقى عليها فانتفضت وارتعدت وتقعقعت فرجع عنها فسكنت.

ثم عاد إليها ثانية فانتفضت وارتعدت وتقعقعت فرجع عنها فسكنت.

---

(15) قال وهب عن ابن عباس: «إن هود النبي (ص) أرى عاداً الآيتين الجنة والنار. فأما النار فرأوها في وادي برهوت وزعم أن ببرهوت عيناً من عيون جهنم وأن جهنم في أرض المغرب يسكن عليها شرار خلق الله وهم الحبشة» وهب بن منبه: التيجان ص 45.

(16) وهب بن منبه: التيجان، ص 90-91.

ثم عاد إليها ثالثة فانتفضت وارتعدت وتقعقعت.

ثم دنا منها الخضر فسكنت فرقي عليها فلم يزل يرقى وذو القرنين ينظر إليه والخضر يطلع إلى السماء حتى غاب عنه. فناداه منادٍ من قبل السماء: إمض أمامك فاشرب فإنها عين الحياة وتطهّر فإنك تعيش إلى يوم النفخ في الصور ويموت أهل السماوات وأهل الأرض فتذوق الموت حتماً مقضياً.

فمضى حتى انتهى إلى رأس الصخرة فأصاب عيناً ينزل فيها ماء من ماء السماء. فشرب منه وتطهر. فلما رأى الماء ينزل ويستدير ولا يسيل منه شيء قال: إلى أين تذهب أيها الماء؟ فنودي قد بلغ علمك.

لما رجع الخضر إلى ذي القرنين قال له: يا ذا القرنين إني شربت من ماء الحياة وتطهرت منه وأعطيت الحياة إلى يوم النفخ في الصور وموت أهل السماوات والأرضين ثم أموت حتماً مقضياً ومنعت أنت ذلك ولك مدة تبلغها وتموت فارجع فليس بعدها مزيد لإنس ولا جن»[17]. وهكذا لا يبلغ ذو القرنين الغاية من عين الحياة ولا يدرك الخلود (في حين يدركه الخضر الذي سيصبح بلونه الأخضر من رموز الخلود) فيكون شأنه في ذلك شبيهاً إلى حد كبير بمصير جلجامش بطل الأسطورة السومرية وقد وصل هو الآخر إلى نبتة الحياة في قاع المحيط ولكنه لم يحصل عليها لأن الحية (رمز الحياة والخلود) أكلتها وخلدت وضيعت عليه الفرصة كما ضيعتها على أبيه آدم من قبل فعاد إلى منطلقه أي إلى مدينة «أوروك» Ouroc دون أن يحصل على طَلِبَتِهِ[18].

3 ـ الرحلة الثالثة نحو مشرق الشمس والنهاية.

بهذه الرحلة نحو الأصل والمنطلق تكتمل الدائرة التي نهايتها عود ذي القرنين إلى أصله، وإذا تذكرنا الرمزية الكونية (الشمس = الملك) كان ذلك على الصعيد الرمزي إيذاناً بطلوع الشمس من المغرب أي إيذاناً بفنائها (أفليست الشمس تطلع من الغرب في نهاية الزمان؟).

(17) وهب بن منبه: كتاب التيجان، ص 91.

(18) انظر من ألواح سومر: تأليف صموئيل نوح كريمر ترجمة طه باقر، ص 303-330. ملحمة جلجامش.

Ferdinand comte : Les Grandes figures de la mythologie p. 98-99.

وفراس سواح: ملحمة جلجامش وأثرها في الثقافة القديمة ـ مجلة المعرفة السورية العدد 197 تموز 1978، ص 97-125.

أ/ [في أرض الإنس والجن]:

وهذه الرحلة عجيبة غريبة لا تقل في ذلك عن رحلته الثانية. فقد حل فيها عسكر الملك الفاتح على أماكن معروفة على الكرة الأرضية مثل الأندلس والشام وبيت المقدس والجزيرة والعراق[19]. ولكنه زار أيضاً مواطن أسطورية وشعوباً عجيبة الخلقة مختلفة الصور والألوان حتى لكأن الرحلة رحلة إلى الجحيم وأبالسته وهو ما يتأكد بعد ذلك عند زيارته أرض الملائكة لما قال له الملك: «ألم يكفك أرض الإنس والجن حتى أتيت أرض الملائكة؟»[20].

فقد وجد في طريقه «قوماً صغار الوجوه مشعرين ووجوههم كوجوه القردة وهم لا يظهرون في النهار وإنما يظهرون في الليل يختفون من حر الشمس في المغارات والكهوف في الجبال فدعاهم بلسانهم وقد أعطاه الله سبباً من كل لسان»[21].

ثم صار في أرضهم حتى بلغ أطراف جزائر المحيط فأصاب بها أمماً من يأجوج ومأجوج يقال لهم الأحرار ـ أو الأجدار ـ تطلع عليهم الشمس وهم قوم سود زرق الأعين طوال الوجوه طوال الأنوف تشبه وجوههم وجوه الخنازير يختفون في النهار من حر الشمس ويظهرون في الليل فدعاهم وآمنوا[22].

ب/ [في أرض الملائكة]:

«ثم ركب البحر المحيط فسار فيه حولاً حتى ترك الشمس عن يمينه ولجّ في الظلمات حتى وصل إلى أرض بيضاء كالثلج لا ينبت فيها نبات وعليها ضوء ليس كنور الشمس نور أبيض يكاد يخطف الأبصار.

حتى أشرف على دار مفردة بيضاء فيها بيت واحد وعلى باب الدار رجل أبيض واقف وعلى سطح الدار رجل مبيض واقف قد أخذ شيئاً كمزمار فحبسه في فمه وأمسكه بيديه جميعاً وعيناه تشخص إلى السماء يشخص بها.

---

(19) وهب بن منبه: كتاب التيجان، ص 97. . .

(20) المصدر السابق، ص 101.

(21) التيجان، ص 100-101.

(22) المصدر السابق، ص 101.

قال له الرجل الـذي على بـاب الدار: إلى أين تـريد يـا ذا القرنـين؟ ألم يكفك أرض الإنس والجن حتى أتيت أرض الملائكة؟ يـا ذا القرنـين ارجع فليس لـك مزيـد[23]. وأعطاه عنقوداً يكفيه وعسكره حتى يجوز إلى أرض الإنس والجن وحجراً عظة له واعتباراً مثلاً لعينه التي لا يملؤها إلّا التراب.

ج/ [بناء ذي القرنين السد وتغلبه على الهند والصين]:

ثم بنى ذو القرنين السد «بين يأجوج ومـأجوج وبـين الناس» وكـان: «عِظم السـد في جسمه ألف ذراع وفي طوله ألف ذراع بنى جسراً دونه وهو من أوابد الدنيا من الصدفـين إلى أرض أرمينية وهو مسيرة سبعة أشهر».

د/ [خاتمة المطاف ونهاية ذي القرنين]:

وأخيراً رجع إلى أرض بابل وغلب عليها ثم سار يريد أرض تهامة والحج بمكة.

«فلما صـار من رمل العـراق رأى في الأسباب أنـه يموت بـالحنو ويكـون فيه قـبره ومنه محشره وكان رآه أيضاً حين امتنعت من طلوعه عليها الصخرة البيضاء»[24].

ويتبين المتأمل في بنية النص السابق أنه يقوم من الناحية القصصية على مبدأ التضمـين لأنه قد احتوى على استطرادات أهمها أسطورتان:

ـ أما الأولى فهي أسطورة الخليل وداعيته جرجير ومصرعه بالأندلس. و«يعمل النص» أو المعنى على نحو تصبح معه هذه الأسطورة لا مجرد قصة داخل قصة وإنما بمثابة منوال سابق تجري على أحكامه. فذو القرنـين يُصبح صنـواً لإبراهيم، كـما يصبح الخضر صنـواً لجرجـير «وما دعا إليه من الحنيفية دين إبراهيم»[25].

ـ أما الثانية فهي أسطورة القصر الأبيض قصر عـابر ـ وقـد وردت بشكل شبـه عفوي للتعريف بمكان حل به ذو القرنين، إلّا أن لها وظيفة أخرى يمكن القول إنها وظيفـة مرجعيـة تأسيسية هي تأسيس تاريـخ قحطان وربـطه على مـا رأينا ببعض أسـاطير «العـرب البائـدة»

---

(23) وهب بن منبه: كتاب التيجان، ص 101-102.

(24) المصدر السابق، ص 105-106.

(25) وهب بن منبه: كتاب التيجان، ص 96. ولذلك أثر بالغ في تصـور ماضي القحـطانيين (بـاعتبار ذي القـرنين ممثلاً لهم بمثابة إبراهيم) وفي تصور الحاضر، حاضر سرد الأحداث (صلة الملك بتفقه في شؤون الدين).

بتاريخ أنبياء بني إسرائيل وبالذات بأبناء نوح وذريته مثل عابر وابنه هود وفالغ. وربط جميع هؤلاء بأصل اللغة العربية وتقول الأسطورة إنّ عابراً أول من تكلم بها ومعه ابنه هود. أما فالغ «فتكلم بالفارسية مع بني فارس الأسود فأقام فيهم هو وولده حتى بعث الله إبراهيم الخليل صلى الله عليه وسلم فأمره بالهجرة والخروج مع بني فارس إلى بني عمه هود وهم العرب بنو قحطان»[26].

ومهما يكن من أمر يغدو ذو القرنين في هذه الأسطورة شخصية فذة متعددة الوجوه فهو بمثابة نبي من بني قحطان لا يبزه في ذلك موسى ـ وقد التقى بالخضر هو الآخر ـ ولا سليمان الحكيم، وقد رأى في الحلم الرابع الذي سخّرت له فيه جميع الكائنات بما في ذلك الإنس والجن أنه له نظير ومثيل. فهو التقي الورع الذي عمل بنصيحة الخضر وطبق جميع ما ألقي إليه من أسباب السماء. وهو الملك الذي بلغ قرني الشمس. ونجد صلة أخرى بين الاسم والأسطورة ـ ولهذه الصور وظيفة إيديولوجية دينية سياسية لا تخفى، أقلها أنها تدخل ضمن مفاخرات القحطانية والعدنانية ومختلف ما لها من أوجه[27].

تحولات الرمز: الخصوصية والعمومية/الكليات البشرية.

إن أسطورة ذي القرنين من أفضل الأمثلة التي يمكن أن نسوقها على تحولات الرمز في الأسطورة من خلال هجرة الأساطير وسائر المعطيات الثقافية وسيرورتها بين الشعوب. فلئن كان من البديهي أن ثمة فروقاً جوهرية لا تنكر بين أصل هذه الأسطورة السومري القديم وما آلت إليه في العهد القديم ثم في التراث الإسلامي ولا سيما في قصص الأنبياء، فيمكن أن نتبيّن البنية القديمة التي كانت لها أساساً وأنموذجاً ومثالاً وما طرأ على العناصر و«الوظائف» من تحويرات لملاءمة ضرورة التعبير عن حالات متغيرة متنوعة لفكرة أساسية واحدة هي المنزلة البشرية وحتمية الموت. ولذلك فمن دواعي سيرورة هذه الأسطورة التي احتواها الخطاب الديني أنها تشتمل على أشعار تصف رحلته ومختلف مراحلها ذات نبرة إسلامية تتصل بمعنى حتمية الموت[28]. فلننظر في هذا الجدول الوصفي القائم على المقارنة بين مختلف ما وصلنا من الروايات عن هذه الرحلة النموذجية في مختلف الثقافات.

---

(26) المصدر السابق، ص 98.

(27) انظر مثلاً على ذلك مفاخرة بين قحطاني وعدناني بين يدي السفاح وينتسب إلى قحطان، لدى المسعودي: مروج الذهب ج 2، ص 196، ط. قميحة.

(28) انظر مختلف الأشعار التي وضعت على لسان الصعب ذي القرنين. ضمن القصة مثلاً، ص 107 وما بعدها والملحق ضمن القصة.

[جدول مختلف الروايات عن رحلة ذي القرنين]

1 في رواية علي	2 في رواية وهب	3 في رواية ابن عباس	4 في ملحمة جلجامش
البطل: ذو القرنين متواضع لله	الصعب ذو القرنين ملك حمير المتكبر	موسى متكبر (ينسب العلم لنفسه)	ملك متجبر مات صديقه أنكيدو
الغاية من الرحلة: الوصول إلى عين الحياة/المعرفة أو الخلود.			
أن يعبد الله حق عبادته	هي عين الحياة/عين الخلد لتحقيق غرض رسم له في الحلم	ملاقاة الخضر قصد المعرفة عند الصخرة/مرج البحرين دليله الحوت	لملاقاة أوتنابشتيم بحثاً عن سر الخلود
الرحلة: قام كل منهم برحلة أسطورية رمزية و/أو بأعمال بطولية.			
أرضية/سماوية زار/ ظلمة لم يطأها قبله إنس ولا جان - طائر أسود (ملاك) - شاب أبيض (ملاك) - وادي الزبرجد	أرضية سماوية	عند مرج البحرين	رحلة نحو قاع البحر بعد زيارة أوتنابشتيم
النهاية: الرجوع عن الغاية (الزهد في الدنيا).	الرجوع دون بلوغ الهدف الصخرة/ماء الحياة (الخلود للخضر).	الوصول إلى الخضر	بلوغ أوتنابشتيم وعين الحياة/لكن أكلت الحية نبتة الحياة السحرية.

لئن كانت أسطورة جلجامش سابقة لما سواها من القصص الأسطورية المماثلة، ولذلك قد تكون الأصل، فإن ما تأسس عليها أو حولها ـ رغم أنه يبدو قد تخلص من بعض السمات الأسطورية القديمة ـ قد أضاف إليها عناصر أسطورية أخرى عادة ما تدرج ضمن ما يسمى بالكرامة أو المعجزة مثل انقلاب السمكة المملحة وعودتها إلى الحياة أو انجياب الماء عن مسلك الحوت العلامة حتى سار فيه موسى.

إن دور جلجامش قد لعبه إما موسى وفتاه يوشع بن نون أو ذو القرنين والخضر فكلاهما في الأسطورة الإسلامية ولي من أولياء الله وكلاهما يتوضأ من عين الحياة ويصلي.

أما شخصية أوتنابشتيم/رمز الخلود ـ وهو ما طمح إليه جلجاميش ـ فتصبح في بعض الروايات الخضر (واللون الأخضر لون تجدد الطبيعة والماء ورمز من رموز الخلود ونعيم الجنان).

وتتفق مختلف الروايات رغم تباعد ما بينها من الأزمنة والسياقات ورغم أنها تندرج ضمن خطابات توظفها توظيفات مختلفة في أن لا أحد توصل إلى مبتغاه ـ أللهم إذا استثنينا الرواية التي يرحل بطلها موسى في طلب الخضر رمز المعرفة[29]، وتفضي رغم ذلك إلى الإقرار بالأمر الواقع وأن لا سبيل إلى الحصول على ما حصل عليه الخضر ـ وتجمع على مستوى الرمز بين عين الحياة وشجرة الحياة وشجرة المعرفة.

وإذن فكل من أولئك الأبطال اضطر إلى الإقرار بالأمر الواقع. فعاد ذو القرنين الولي الصالح في رواية ابن عباس زاهداً في الدنيا راغباً عن طموحه الأول، وعاد الصعب ذو القرنين الملك الحكيم الصالح التقي في رواية وهب دون أن يستطيع الرقي إلى الصخرة والشرب من عين الحياة ونيل الخلود ثم مات بحنو قراقر من أرض العراق مثلما عاد جلجامش من قبلهما دون أن يحصل على نبتة الخلود من عين الحياة. وفي المقابل يمكن القول إن الذي انتصر وحصل على الخلود إنما هو الخضر/أوتنابشتيم/ الحية. وتلك هي الفلسفة البسيطة التي عبرت عنها ملحمة جلجامش ومختلف الروايات في القصص القرآني ومفادها أن لا سبيل إلى الخلود وأن العلم بحر لا حد له.

---

(29) لاحظ ما بين شجرة المعرفة وشجرة الخلد من علاقة في أسطورة الخليقة.

2.3.6 بلقيس ملكة سبأ

أولـدتـني مـن المـلوك مُـلوكٌ ... كـل قَـيْـل متـوّج صنـديـدِ
ونـسـاء متـوجـات كـبـلقـيـس ... وشـمـس أكـرم بهـا مـن جـدودِ
مـلكـتـهـم بـلقـيـس ثـمانـين عـامـاً ... بـأولي قـوة وبـأس شـديـدِ
(الهمداني: الإكليل ج 8، ص 63)

تعتبر صورة بلقيس كما وصلتنا عن الإخباريين والمؤرخين وأصحاب قصص الأنبياء وفي كتب الأدب والتاريخ، مقترنة بقصة النبي سليمان الحكيم وجهاً أسطورياً أو شبه أسطوري لأكثر من سبب وبغض النظر عن حقيقة وجودها تاريخياً. إن هذه الشخصية الفذة من أبطال عرب الجنوب القحطانيين وبطلاتهم تخرج عن العادي والمألوف من حيث ظروف مولدها وصفاتها واسمها ونعت عرشها «وكان مقدمه من ذهب مفصص باليواقيت الحمر والزمرد الأخضر ومؤخره من فضة مكلل بألوان الجواهر وله أربع قوائم، قائمة من ياقوت أحمر وقائمة من ياقوت أخضر وقائمة من زمرد أخضر وقائمة من در أصفر وصفائح السرير من الذهب»[1].

1.2.3.6 ظروف ميلادها الأسطورية وصفتها.

هي متولدة في اعتقادهم من تزاوج بين الجن والانس مثلما كانوا يقولون في جرهم - ولاة البيت الحرام قبل خزاعة - بأنهم من نجل الملائكة[2] ولذلك قالوا فيها «إن أمها من

---

(1) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 279 وانظر من 279 إلى 293. انظر قصة رحلتها العجيبة إلى قصر سليمان الحكيم لدى الإخباريين وأصحاب التواريخ مثل ابن حبيب: المحبر، ص 367، وهي عنده «بلقيس بن (كذا) اليشرح بن ذي جدن بن يشرح بن الحارث بن قيس بن صيفي وأمها رواحة بنت السكن ملك الجن وكانت من أعقل النساء فقتلت زهيراً وملكت وتزوجها سليمان بن داود». في كتاب التيجان لوهب بن منبه ص 161 وفي تاريخ ابن واضح اليعقوبي ج 1، ص 169 وهي عنده بلقيس بنت الهدهاد وأنها حكمت 120 سنة. ولدى الهمداني: الإكليل، ج 6p8. ص 82-83 و163 وعرائس المجالس للثعلبي، ص 276-287 «باب قصة بلقيس ملكة سبأ والهدهد وما يتصل به» ولدى الكسائي: قصص الأنبياء ضمن «حديث النبي سليمان»، ص 278-285 وحديث مدينة سبأ، ص 285-313 والنويري: نهاية الأرب، ج 14 ص 110-113 ودائرة المعارف الإسلامية: ط 2، مادة (بلقيس) ج 1، ص 1256. وجواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 5، ص 131 ومحمد بن علي الأكوع الحوالي: اليمن الخضراء مهد الحضارة ص 248-266 وشوقي عبد الحكيم: موسوعة أساطير وفولكلور العالم العربي، ص 124-127.

(2) الجاحظ كتاب الحيوان، ج 1، ص 187-188.

الجن ولم تلد جنية من إنسي قط ولداً إلا ورجلاه مثل حافر الحمار»[3]. فأبوها واسمه الهدهاد أو شراحيل ملك أرض اليمن كلها قد تزوج امرأة من الجن ولدت له بلقيس ضمن أسطورة غريبة ترويها كتب التاريخ والأخبار. وهي تجسد مختلف معتقدات العرب في علاقات الجن والإنس، ولذلك فإن النص سيكون مجمعاً لمختلف الرموز التي رأينا بعضها فرادى فإذا هي تتشكل في خطاب أسطوري وتعبر عن رؤية أسطورية للعالم. فلنتتبع ظروف ميلادها العجيبة ثم اسمها الذي لا يقل عنها غرابة وما ينشأ في تضاعيف قصتها من شبكات رمزية تصل ما بين عالم الإنسان الطبيعي بكواكبه وحيوانه وعالمه الثقافي وما يتضمنه من المعتقدات الدينية والأسطورية.

قال كعب الأحبار في تعريفه إياها: «هي بِلقيس بنة ذي شرخ بن هداد، وهي متولدة من الإنس والجن. وأمها عَمِيرة بنت ملك الجن»[4].

ومما يذكر بشأن مولدها ثم توليها ملك سبأ أن اليمن كان يحكمها آنذاك ملك فظ غليظ «وكان من عادته مع قومه أنه افترض على أهل مملكته في كل أسبوع أن يأتوه بجارية من بناتهم فيفتضها ثم يردها إلى أهلها. وكان ذو شرخ وزيره وهو من أبناء ملوك حمير من ولد سبأ. وكان لذي شرح ألف قصر وألف فرس عتيق وألف سيف يمان وكان يرجع إلى حسن وجمال وعقل، وكان مولعاً بالصيد، فكانت الجن تتصور له في صورة الظبي، فإذا صادهم وهمّ بذبحهم كلموه وقالوا له: لا تعجل فإنا إنما جئنا لننظر إلى محاسن وجهك.

وكانت الجن تؤذي أهل اليمن فأقسم ذو شرح أن يقتل ملك الجن ويتزوج بابنته. قال: وكان اسم ملك الجن عمير وكان حسن الوجه وابنته عميرة. فمرَّ ذو شرح ذات يوم في وادٍ من بلاد اليمن كثير الأشجار فنزل به، حتى جنه الليل، وكان في جمع قليل من أصحابه وكان الوادي الذي نزل به من مساكن الجن.

فلما مضى بعض الليل سمع همهمة الجن فقام ونادى: يا معشر الجن، قد نزلت بكم الليلة على أن تضيّفوني فإني جار لكم فاسمعوني من أشعاركم. قال: فأنشدته الجن من

---

(3) وهب بن منبه: التيجان، ص 161.

(4) الكسائي: قصص الأنبياء ص 287 وفي رواية النويري التي منها أخذنا القصة أن اسمه ذو شرح. وفي تاريخ الطبري قسم 1، ص 576 ما نصه وهي فيما يقول أهل الأنساب بلقمة ابنة اليشرح ويقول بعضهم: ابنه إيلي شرح ويقول بعضهم ابنة ذي شرح بن ذي جدن بن إيلي شرح بن الحارث بن قيس وفي كتاب الإكليل للهمداني، ج 8 ص 30 طبعة بغداد أنها: «بلقيس بنة ذي شرح».

أشعارها وجاءته عَميرة بنت عمير ملك الجن على أحسن صورة.

فلما نظر إليها ذهل عقله من حسنها. وغابت عن عينه فشغف بحبها. فقال: يا معشر الجن إن أنتم زوجتموها مني وإلا كنت حرباً لكم ما عشت أبدا. فنادوه: يا شرح إنك آدمي فكيف تقاتل الجن ومسكنهم الهواء وظلمات الأرض! مهلاً أيها الآدمي لا تعرض نفسك إلى ما لا تقدر عليه وارجع فإن قدر لك أمر فسوف تناله.

فلما سمع ذلك أيس من التزويج وأخذ في مستأنف أمره في مؤالفة الجن فكان يهاديهم بما يصلح لهم من الهدايا، فصافاه عمير ملك الجن وآخاه وألفه حتى صار عنده كالأخ.

فلما رأى ذلك ذو شرح وأنه قد تمكن من ملك الجن قال له: هل لك أن تزوجني ابنتك عميرة ليكون لي في ذلك شرف إلى الممات! فرغب فيه عمير ملك الجن لحسنه وجماله وشرفه وماله فزوجه ابنته فحضرت سادات الجن. وانصرف ذو شرح إلى مدينة سبأ وأهدى هدايا كثيرة إلى ملك الجن وسادات قومه. ثم زفت إليه فوطئها فحملت منه»[5].

2.2.3.6 الاسم والأسطورة.

من أسماء بلقيس على ما رأينا «يلمقه» أو بلمقة «بلقمة»[6] ومن شأن ذلك أن يقيم صلة ما بين نعوت بلقيس الأخرى - هذه المرأة التي يقول عنها الإخباريون إنها لم يكن لها أرَب في الرجال - وبين الإله «ألمقة» معبود عرب الجنوب المذكر الذي من أسمائه كما سبق أن رأينا «كهل» و«هلال» و«شهر» و«سين» - لا سيما قد كشفت التنقيبات الحفرية في مدينة صرواح عاصمة ممالك سبأ عن «محرم بلقيس» معبد إله القمر عند السبئيين[7] - وتفيدنا القصة القرآنية أنها وقومها كانوا يسجدون للشمس. ولسائل أن يتساءل ترى هل تعود مختلف الأخبار إلى شخصية واحدة أم تراها تعود إلى شخصيات متعددة من مراحل متتابعة

---

(5) النويري: نهاية الأرب، ج 14، ص 110-113 وفي كتاب التيجان في ملوك حمير لوهب بن منبه قصة له مع شجاعين (أي حيتين وهما حسب الرمزية الحيوانية من الجان) أسود وأبيض وأنه سقى أحدهما ماء. انظر كتاب التيجان: ص 135. وهي قصة تشبه قصة عبيد الأبرص أو قصة أمية بن أبي الصلت مع الحية وتبين وحدة تراث عرب الشمال والجنوب الأسطوري.

(6) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 278 والزمخشري: الكشاف ج 3، ص 284 ضمن تفسير سورة النمل. ودائرة المعارف الإسلامية، ج 1، ص 1256 ونجد أيضاً بلعمة ولعلها تصحيف.

(7) جواد علي: المفصل، ج 5، ص 131.

أصبحت في الذاكرة الشعبية شخصية واحدة؟ وما هي رمزية الكواكب والحيوان وسائر عناصر الطبيعة في قصة بلقيس. ثم ما علاقتها بقصة الملك سليمان - (ملك بين 1015-975 ق. م. ؟) - صاحب الجياد الخضر التي أخرجت له من البحر - حسب بعض المفسرين وزيارتها العجيبة إلى بلاده بواسطة الجن. لا سيما أن الاخبار التي تجمع بينهما تفيد بأنهما عاشا حقبة تاريخية واحدة؟ وألا توجد شبكة رمزية خفية تجمع بين مختلف هذه المستويات في ظل مناخ اعتقادي أسطوري يتصل بعبادة الشمس والقمر وبالهدهد هدهد بلقيس من جهة[8] - دليل سليمان على الماء ورسوله إلى بلقيس - وبالخيل الخضر المجنحة تخرج من البحر وتعقر ثم ترجع إلى «منبعها» عوداً على بدء في دائرة أسطورية هي دورة الشمس أيضاً؟

3.2.3.6 الشبكات الرمزية في قصة بلقيس وسليمان.

لئن لم يكن من غايتنا البحث عن «أصول الأساطير» وتنقلها في البلدان - كما اشترطنا على أنفسنا من الناحية المنهجية - تفيدنا مختلف الأسماء التي أطلقت على ملكة سبأ على انتماء المواد الأسطورية المتعلقة بها إلى مجالات ثقافية متعددة منها «الإسرائيليات» والأساطير الحبشية وغيرها من التطويرات والتنويعات التي نجدها لدى المفسرين والقصاص المسلمين وزيارتها إياه كما تتصل بالهدهد وسائر المناخ الاعتقادي الأسطوري ولا سيما بعبادة الشمس والقمر.

وقد يقول القائل إن اقتران اسم بلقيس بالشمس والقمر في آن قد ينطوي على تناقض ولكن أليست هي المرأة (الشمس) التي انتصرت على ملك طاغية (والشمس أيضاً والقمر رموز سياسية) فحلت محله فكانت على الصعيد الرمزي السياسي شمساً وقمراً. وليس بين هذا وذاك تعارض على صعيد منطق الفكر الديني الأسطوري البحت مبدئياً، وهو منطق لا يعترف بالتناقض لأن الرمز يمكن أن يكون له مرموز ونقيضه. والتاريخ شاهد على أن السبئيين قد عبدوا الشمس والقمر. وربما كان ذلك منهم في مرحلتين متتاليتين أو حتى معاً كما يفيدنا هذا الطقس التعبدي - والطقوس أساطير مجسمة تجسيماً درامياً - ضمن وصفه لبيت «رئام» في رأس جبل من بلد همدان وفيه مخرج النار باليمن - وللنار علاقة غير خافية بالشمس - «وقدام باب القصر حائط فيه بلاطة فيها صور الشمس والهلال، فإذا خرج الملك لم يقع بصره إلاّ على أول منها فإذا رآها كفّر لها بأن يضع راحته تحت ذقنه عن وجه يستره ثم

---

(8) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 277 (واسمه يعفور واسم هدهد سليمان عفير).

يخر بذقنه عليها»[9]. فهل تكون هذه الهالة التي أحيطت ببلقيس تابعة لعهد أمومي تتناسب فيه رمزية الشمس والمرأة على صعيد التسمية والمعتقد عقبه بعد ذلك طور أبوي، أم تراها كانت مرحلة انتقالية بين الأبوة والأمومة؟. إن انتساب قصص النبي سليمان إلى التراث العبراني الأبوي قد يجعلنا نميل إلى هذا الرأي لا سيما وقد رأينا كيف حصل انقلاب في الرمزية الكوكبية في تراث المنطقة عندما انتقل «شَمَشْ» الإله الذي تسلم منه حامورابي شريعته عند العرب إلى «الشمس»/اللات المؤنثة وصار نظيرُ «شَمَشْ» عند العرب الإله القمري وَدّ أو أَلِمَقَة أو هُبل (نظير بعل) الإله القمري الذكر «ويطابق ذلك على صعيد المجتمع سيادة الرجل في الحياة»[10].

ثم ترى لم كان أبوها في الأسطورة يسمى الهدهاد وهل لذلك صلة بالهدهد كما إن لبلقيس صلةً بالشمس والقمر؟ وهل من علاقة بين هدهدها وهدهد سليمان؟ وهل كان الهدهد طوطمها كما يشير إلى ذلك بعضهم؟[11].

الثابت أن للهدهد على الصعيد الرمزي علاقة بالماء وبالشمس معاً. فهو في الأساطير رسول سليمان ودليله على الماء ولكن لما كانت بلقيس تعبد الشمسَ فهل يكون الهدهد حيواناً مائياً (يدل على منابع المياه) شمسياً ـ بسبب لونه وقنزعته المروحية الشهيرة ـ وعينه الحادة البصيرة بما تحت الأرض حدة عين النسر شأنه في ذلك شأن الحصان كما هو متعارف في الأساطير العالمية؟[12].

(9) الهمداني: الإكليل، ج 8 ص 82-83.

(10) انظر أعلاه الفصل الثالث: أساطير الكواكب: «النيّران»، ص 205-216 من هذا البحث.

(11) شوقي عبد الحكيم: موسوعة أساطير وفولكلور العالم العربي، ص 124-127 (مادة بلقيس).

(12) انظر رمزية الهدهد أعلاه في فصل أساطير الحيوان، ص 265 ويدل فيها يدل على العلم والمعرفة والهداية وصار يذكّر في الإسلام بمناظرة ابن عباس ونافع بن الأزرق وقول الأول للثاني، منكراً «كيف يبصر الماء من تحت الأرض ولا يبصر الفخ إذا غطي له قدر إصبع» فكان جوابه «إذا جاء القدر عمي البصر» الثعلبي: عرائس المجالس، ص 277. وفي الأساطير الفارسية أن الهدهد في الأصل امرأة جميلة تحولت إلى طائر. وله معانٍ أخرى عند فريد الدين العطار في منطق الطير.

J.Chevalier et Alain Gheerbrant: Dictionnaires des Symboles p. 513.

ونشير بالمناسبة إلى أن من الحيوانات «الشمسية» النسر والأسد وكانت شعاراً لعرب جنوب الجزيرة العربية كما في البيت:

وبكلِّ ركنٍ رأسُ نسرٍ طائرٌ ... أو رأسُ ليثٍ من نحاسٍ يزأرُ.

(وعن الهمداني: الإكليل، ج 8، ص 82-83 في وصف قصر غمدان والأكوع الحوالي: تاريخ اليمن ص 215.

وإذا كان ذلك كذلك غدا الهدهد طائراً «شمسياً» واقترنت رمزيته برمزية الحصان. فقصة الصافنات من الجياد من الخيل التي عرضت على سليمان ـ وقد اختلفوا في تفسير قتله إياها أو أنكروه ـ تفيد أن الحصان رمز مزدوج شمسي (باعتباره رمزاً أنثوياً وقرباناً كان يقدم للشمس عند بعض الشعوب) ومائي (باعتباره قد خرج في الأسطورة من البحر في شكل خيول مجنحة خضر ثم عادت إليه).

كما إن سليمان الحكيم يبدو من خلال قصته مع بلقيس ملكة سبأ بطلاً إسلامياً ـ قبل ظهور الإسلام يقصد البيت الحرام ويصلي به ركعتين[13] لكنه في الآن نفسه «ينزل على القلمس بن عمرو المسمى أفعى نجران وكان من بني عبد شمس وكان أحكم العرب»[14] ويدل الاسم الأخير على علاقة واضحة بالشمس.

ثم أليس غريباً شأن بلقيس هذه الملكة وقد «تغلبت على تبع عمرو ذو الأذعار وملكت مكانه» وكانت تعبد الشمس وقومَها حتى إذا سارت إلى مكة اعتمرت وغزت بابل ثم سارت إلى أذربيجان ثم عادت إلى اليمن في رحلات ومغامرات تذكرنا برحلات ذي القرنين وغيره من التبابعة ملوك حمير؟[15].

وهل نحن إزاء حوادث تاريخية وقعت حقاً وصدقاً في وقت كانت الكعبة فيه بشكلها المربع محجاً للشمس/اللّات الربة في إطار من المعتقدات الأسطورية أم ترانا إزاء أشتات من المفردات الميثولوجية صيغت على مر الزمان وشُحنت بدلالات شتى عبر «مغامراتها الدلالية»؟

يبدو من الصعوبة بمكان اعتبار المواد الأسطورية ـ ذات الصلة ببلقيس الملكة التي كانت تسجد للشمس وبسليمان النبي المسلم يحج ويتوضأ للصلاة قبل ظهور الإسلام العالم بمنطق الطير، ذاك الذي سخرت له الدواب والوحوش والإنس والجن ـ ذات أسس في الواقع التاريخي. بل إن الموقف التاريخي من تلك المواد الأسطورية يحمل على طرح السؤال التالي:

أفلا تكون جميع هذه الشذرات التي احتفظت بها «القصص الشعبية» في شكلها الأسطوري العجيب ذي المصادر المتعددة، طبقات تتكوّن من مواد أسطورية أشبه

---

(13) وهب بن منبه: التيجان، ص 152-163.

(14) وهب بن منبه: التيجان، ص 153.

(15) المصدر السابق، ص 149.

بالفسيفساء يرجع عهد كل منها إلى حقب تاريخية مختلفة ـ حسب منطق الرموز في اغتنائها وتحولها ـ منها ما هو وثني قديم ـ ذو صلة بتقديس الحيوان ـ ومنها ما يتصل بعبادة الكواكب (الشمس والقمر) ومنها ما هو متأثر بأساطير النبي سليمان وسبق أن رأينا علاقة قصص الجن والعفاريت بالمجالين الثقافيين الفارسي والحبشي المتأثر هو الآخر بـ «الإسرائيليات» مثلما يدل على ذلك مصدرها ورمزية مكانها. إن الذي يحملنا على ترجيح ذلك ما لاحظناه من تماثل بنيوي بين مستويات الوجود في عالم قصة سليمان وبلقيس ومن علاقات رمزية كوكبية حيوانية إجتماعية عقائدية.

إن تنظيم تلك المادة بإعادة توزيعها على النحو التالي قد يسمح بقراءتها قراءة تظهر أبعادها السياسية العقائدية الإجتماعية:

سليمان الحكيم	بلقيس/المقة
ملك/ نبي/ عالم بمنطق الطير	ملكة أبوها إنسي
(كاهن؟) سخرت له الرياح	وأمها جنية
والوحوش والجن.	
الهدهد دليله إلى الماء	أبوها يدعى الهدهاد/الهدهد (ما العلاقة؟)
الصافنات الجياد المجنحة	الهدهد/طائر/ حيوان شمسي/ مائي
(رمز شمسي قمري/مائي)	كالنسر من رموز الشمس
خرجت له من البحر	
(هل ألهته عن الصلاة فعقرها؟	
أم تراه قدمها قرباناً للشمس؟)	تسجد للشمس

وإذن فهل نحن إزاء بلقيس واحدة وسليمان واحد أم إزاء نموذجين أسقطت عليهما مشاغل متعددة؟ إن قصة سليمان الحكيم مع بلقيس مثل آخر من أمثال قصص الأنبياء ـ ضرب للموعظة وتدبر حكمة الخالق وما أوتي سليمان من العلم والحكمة. والدليل على ذلك ورودها في هذا الفضاء الثقافي.

وإذا تجاوزنا الظاهر منها إلى اعتبارها قصة رمزية كانت ذات أبعاد شتى ودلالات عديدة تعبّر عنها مختلف العلاقات الرمزية المتفاعلة في الأسطورة على أصعدة مختلفة ومنها يتقوم المعنى.

ـ فهي تصور من خلال انتصار سليمان على بلقيس انتصار النبوة على الملك أو على اجتماعهما من خلال رمزية زواج سليمان ببلقيس. وتشبه هذه العلاقة لزوم ذي القرنين (الملك) الخضر (الولي) في الأسطورة السابقة وما قد يدل عليه من فكر سياسي كامن في تضاعيف النص.

ـ كما تصور انتصار رجل على امرأة وربما ـ وهذا مجرد افتراض ـ انتصار نظام إجتماعي أبوي هو التراث الذي يمثله النبي سليمان على نظام آخر كان قائماً في جنوب الجزيرة ـ لسنا ندري في أي عهد بالذات ـ وتفيد كثير من القرائن أنه قام في عهد ما على الأمومة.

ـ ولا شك عندنا أن تداول هذه القصة في كتب الأخبار والأدب والتاريخ خاصة زمن معاوية وبعده، وكان مفتوناً بأخبار عرب الجنوب لأسباب سياسية لا تخفى وكانت امرأته كلبية، لتصوّر لنا توظيفاً عقائدياً إجتماعياً للأسطورة تسبغ فيه على بعض الأبطال مثل ذي القرنين وبلقيس وغيرها، صفات إسلامية تقوم شاهداً على أن عرب جنوب الجزيرة لئن لم تكن فيهم النبوة فقد كان فيهم الملك وكان لهم أبطال «مسلمون» وماضٍ عريق.

3.3.6 طريفة الكاهنة وسد مأرب.

تحتل طريفة أو ظريفة إلى جانب الكاهن عمران بن عامر أول من تنبأ بقرب خراب سد مأرب وزوجها الملك المتوج عمرو بن عامر مزيقيا ـ ابن ماء السماء ـ مكانة مرموقة ضمن أخبار عرب الجنوب القحطانيين وأساطير «الأرض الموعودة» وبالذات قصة تفرق الأزد وهجرتهم من جنوب الجزيرة إلى شمالها وشمالها الشرقي على إثر خراب سد مأرب. ولا شك أن ذلك السد بني على مراحل إلا أن الإخباريين ينسبون العمل إلى «سبأ» بن عبد شمس[1] وأثر عنه أنه عاش خمسمائة وسبعين عام ودام ملكه خمسمائة سنة ويعتبر أباً لحمير وكهلان من العرب القحطانيين وهو الذي بقيت ذكراه في المثل السائر: «تفرقوا أيدي سبأ» أو «ذهبوا أيدي سبأ».[2] وهو الذي يقولون إنه «أول من سبى من العرب» محاولة منهم تفسير اسمه في حين أن سبأ كلمة أطلقت على مجموعة بشرية وعلى أرض وعلى دولة[3].

فطريفة وجه آخر من وجوه عرب الجنوب ذات الملامح الأسطورية وقد اخترناها أنموذجاً لأنها تجسم الفكر الأسطوري من خلال الكهانة مصوَّرة في الأسطورة ضرباً من العلاقة بين الإنسان والكون والمجتمع عن طريق الحلم الأسطوري وعن طريق الزجر، أي الاستدلال عن الغيب من خلال قراءة رموز العالم الطبيعي بعناصره وحيوانه كأنّه كتاب مفتوح يؤسس الثقافة على الطبيعة. فهي المرأة التي اختارت المعرفة[4] على الإنجاب وهي أيضاً «أم» رمزية لقبائل الأزد تقود مسيرتهم نحو المنازل التي صارت لهم مستقراً من خلال هذه الأسطورة القبلية التي يمكن أن ندرجها ضمن أساطير الأرض الموعودة.

1.3.3.6 طريفة وحلمها الأسطوري بخراب السد.

لم يكن الحلم بالنسبة إلى الشعوب القديمة عالماً منفصلاً عن عالم اليقظة وإنما هما عالمان متصلان متحاوران. إلا أن جميع الأحلام لا تستوي. فالأحلام ذات الأهمية هي الأحلام

---

(1) هو حسب ما يذكر الاخباريون سبأ بن يعرب أو سبأ بن عبد شمس أو سبأ بن يشجب بن عبد شمس.

(2) انظر الميداني: مجمع الأمثال، ج 1، ص 275-277.

(3) انظر الأكوع الحوالي: اليمن الخضراء، مهد الحضارة (الدولة السبئية ص 362-367).
«ومختارات من النقوش اليمنية». المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ تونس 1985». القسم الأول، ص 1-115.

(4) انظر القصة عند الأزرقي: تاريخ مكة، ج 1 ص 94-95. والميداني: مجمع الأمثال: ج 1، ص 275-277. (ذهبوا أيدي سبأ ـ تفرقوا أيدي سبأ ـ) والمقدسي: البدء والتاريخ، ج 2، ص 195-196 (الكهانة منسوبة إلى عمرو بن عامر).

التي يـراها في المنـام أشخـاص لهم أهميتهم في المجتمـع من كـاهن أو ملك أو نبي. وتختلف الأحلام الأسطورية عن الأحلام العادية ـ رغم اشـتراكهما في أنّ كليهـما ذو طابـع رمزي ـ في أن الأولى تكـون في شكل بـلاغ واضح منـظم بخلاف الأحـلام العاديـة وسمتها التشـويش والاضطراب. إن الحلم الأسطوري بلاغ من عالم آخر له بناؤه المحكم رغم أنه في حاجة إلى من يعبره.

وقد رأت طريفة في المنام حلمين اثنين عجيبين أولها يتعلق بها شخصياً والثاني بقبيلتها الأزد وما كان يخبئه لها الغيب.

أما حلمها العجيب الأول الذي كان حداً فاصلاً بين عهدين من حياتها فقد رأت فيـه «كأن آتيا أتاها وقال لها: ما تحبين يا ظريفة؟ علم تطيب به نفسك أو مولود تقر به عينيك؟.

فقالت: بل علم تطيب به نفسي.

فجرّ بيده على صدرها ومسح بظاهر كفه على بطنها فعقمت فكانت لا تلد واتسعت في العلم وأعطيت منه حظاً عظيما».

أما حلمها الثاني الذي اطلعت بواسطته على ما يخبئه الغيب لقومها فقد رأت فيه «كأن سحابة غشيت اليمن فأبرقت وأرعدت فلم تقع على شجر إلا أحـرقته». وكـان ذلك إيـذاناً بالغرق وهلاك النسل وتفرق الأزد في أنحاء الجزيرة والشام والعراق.

2.3.3.6 طريفة الكاهنة والزجر.

ثم أنذرتها الحيوانات في لغـة رمزيـة بِشرّ مستطير. فبينـا هي تمشي ذات يوم في بعض حـدائق عمرو بن عـامر «إذ عـرض لها ثـلاث منـاجـد [هي الفـارُ العَمْيُ؛ واحِـدُهـا جُلْذٌ] معـترضات وهن منتصبـات على أرجلهن واضعـات أيديهن عـلى أعينهن» فلما رأتهن ظـريفـة وضعت يدها عـلى عينيها ونـزلت إلى الأرض. وقالت لـوصائفهـا: إذا ذهبن هؤلاء المناجـد فأعلمنني.

فلما ذهبن (كذا) أخبرنها فقـامت مسرعة. فعـارضهـا خليـج جنات عمـرو فوثبت منـه سلحفـاة فوقعت عـلى التراب واستلقت عـلى ظهرهـا ورامت أن تنقلب فلم تستطع فجعلت تبحث بيديها ورجليهـا لتنقلب فلم تقدر وهي تحثـو التراب عـلى رأسها وعـلى بطنهـا وتزرق بولها.

فلما رأت ذلك ظريفة جلست وألقت بيديها على عينيها وقالت لجواريها: إذا عادت إلى الماء فأعلمنني. فلما عادت السلحفاة إلى الماء أعلمنها.

فمضت مسرعة حتى دخلت الحديقة نصف النهار حين سكن الريح «فإذا شجرة الحديقة متناصلة يميناً وشمالاً من غير ريح».

فمضت وعمرو في قبته وأخبرته بجلية الأمر. وفسرت له دلائل الحلم ودلائل الزجر وقالت: «أخبرتني المناجد بسبع سنين شدائد.

يقطع فيها الولد الوالد

وترمي بقومك إلى أرض المساجد

وتوالون الأباعد».

3.3.3.6 طريفة الكاهنة الأم تحدد وجهة سير القبيلة.

وبعد عملية «مسرحية» من إخراج عمرو بن عامر تظاهر فيها بإغلاظ القول لأصغر ابنائه وتظاهر الآخر بالغضب فلطمه، أقسم عمرو على بيع جميع أمواله والرحيل إباء للذل، فتحملت القبيلة على هدي من كاهنتها الأم توجه مسيرها وتستطلع لها المحجوب من المغيبات فإذا نحن إزاء أسطورة من أساطير الأرض الموعودة ترحل فيها مختلف أحياء الأزد من جنوب الجزيرة العربية بهدي من كلامها المسجوع ذي المغزى الواضح.

فتحملت نصر الأزد إلى عُمان والبحرين ونزلت خزاعة ببطن مرّ ونزل الأوس والخزرج بيثرب، أما بنو همدان فساروا نحو العراق إلى بابل وجفنة وبنوه إلى دمشق كما نزل بعض الأزد جبل السراة بالحجاز[5].

4.3.3.6 طريفة الكاهنة تبشر بالإسلام.

يضطلع الجمل بدور أسطوري غريب يشبه فيه الغراب الدليل الهادي. فقد قالت طريفة في جملة ما قالت محددة وجهة سير «بنيها»:

«خذوا الجمل الأزور فضرجوه بالدم الأحمر وأرسلوه يمشي على قدر حتى ينزل بكم البلد الأغر بلد النبي الأزهر صلى الله عليه وآله وسلم».

كما قالت: «خذوا البعير الشدقم فانحروه وخضبوه بالدم حتى تأتوا أرض جرهم ولا

(5) التيجان، ص 266-279.

تبغ بالغلبة فتندم وكُفَّ يسلموا وتسلمْ جوار بيت الله الحرام بيت بناه النبي الأكرم خليل الولي المنعم بيت النبي الأعظم يقتل من كفر وأجرم».

قال: «فأخذوا الجمل فنحروه ثم مضوا حتى انتهوا إلى مكة فأصابوا بها جرهم وبني إسماعيل»[6].

وهكذا تحققت نبوءة طريفة وانتهت خزاعة إلى مكة والحرم وكانوا القائمين بأمر الحرم.

5.3.3.6 نبوءة ظريفة بقرب هلاكها وبكهانة شق وسطيح.

«قالت طريفة: يا بني عمرو بن عامر أوصيكم فقد حان موتي ولكل أمر نبأ ولكل نبأ يولد ارتضاء.

ثم قالت: انزلوا وأقيموا فإني ميتة هذه الليلة وقد رأيت أن علمي يخلفني فيه مولودان في هذه الليلة. فجعلهما الله آية للأولين والآخرين فهو مولود من غسان ويقال له مسعود بن مازن بن ذؤيب بن عدي.

ثم قالت: والاسم والربا * والعلم والإبا * والنور والضيا * لقد ولد في تميم آخر من بني العم ليس له مفصل ولا عظم * يخرج ممسوحاً * ثم تموت أمه لسبع ليال ينبيء بالزيادة والنقصان * إلى فراغ الخلق والزمان * وأقسم بالنور والفلق * ما له رأس ولا عنق *

فكان يكبر كما يكبر كل شيء حتى صار كالرجل من أهل زمانه. وماتت أمه لسبعة أيام من مولده فأتوا به إلى طريفة ففتحت فمه فنفثت فيه وقالت: لا تسقوه لبن امرأة واغذوه فإن هذا يكفيه إلى بلوغه.

ثم قالت: أنت خليفتي من بعدي. ثم قالت أقسم بالله يمين الحق * ليأتين مثلاً هذا شق يعلم ما جل وما دق * له يد واحدة ورجل واحدة وآية الله عليه شاهدة * يعلم ما خلي وما ظهر * ينبيء بالحق عند تصديق الخبر * «فأتوها به فتفلت في فمه وقالت له أنت خليفتي من بعدي»[7].

وهكذا تمثل قصة طريفة وعمران بن عامر وتفرق الأزد في مختلف أرجاء الجزيرة

---

(6) كتاب التيجان، ص 278-279.

(7) وهب بن منبه: كتاب التيجان، ص 280-281 ـ وجميع القصة في كتاب التيجان ص 262-282.

وذهابهم «أيدي سبأ» أسطورة الأرض الموعودة ـ كما قلنا آنفاً ـ لأنها تحدد الحيز الذي شغله كل حي من أحياء الأزد بتدبير من عناية خفية كانت طريفة الكاهنة ـ بما تتميز به من قدرات فائقة تخرجها من دائرة الإنسان «العادي» وترفعها إلى مصاف الإنسان يخترق سجف الغيب والمجهول ـ واسطة لها وسبباً.

وخلاصة القول إن قصة طريفة وتنبؤها بخراب سد مأرب تجعل منها شخصية نموذجية أخرى تصور مثالاً من أمثلة علاقة الإنسان الأسطورية بالطبيعة والكون من جهة وبالمجتمع من جهة أخرى وما يتحكم في ذلك من قوانين: فطريفة نموذج المرأة الكاهنة وصورة من صور اتصال الإنسان بالطبيعة والإنصات إلى ما تقصه عليه في عالم يمكن فيه إقامة مثل تلك العلاقة وتجاوز الزمان والتاريخ إما عبر الحلم أو عبر قراءة دلائل العالم الطبيعي بمختلف مظاهره كالريح والمناجذ والسلاحف والشجر والرمل والجمل.

وإن هي في ذلك سوى أنموذج من نماذج علاقة الإنسان (الكاهن) بالمجموعة. ويتعين علينا أن نلاحظ في هذا المقام أن طريفة وجه آخر من وجوه البطولة النسائية، فطريفة هي الزوجة والأم الكاهنة العارفة ـ التي اختارت المعرفة ـ تلقي إلى المجموعة بكلامها المسجوع الواضح المستغلق في آن والمؤكد على ما للكلمة من سلطان، هذا السلطان الذي كان لبلقيس ـ وكلتاهما من عرب الجنوب ـ والذي يبدو أنه قد انتقل في عصر لا يمكن أن نحدده على وجه التدقيق إلى الرجل وقد تكون قصة شق وسطيح وخلافتهما لطريفة إيذاناً به.

4.3.6 أولاد نزار، إياد وربيعة ومضر وأنمار والأفعى الجرهمي:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لبشير بن الخصاصية السدوسي:
«ألست من ربيعة القشعم الذين يزعمون أنه لولا ربيعة لانكفأت الأرض بأهلها؟».
وقال علي بن أبي طالب: «نِعْمَ الحي ربيعة، إباء الفجار أنجاد سادة».
(وهب بن منبه: التيجان في ملوك حمير 213-218)

* * *

«قال عبدالله بن خازم السلمي في خطبته بخراسان: إن ربيعة لم تزل غضاباً على الله مذ بعث نبيه من مضر من أجل حسد ربيعة لمضر بايعت بنو حنيفة مسيلمة الكذاب طمعاً في أن يكون في بني ربيعة نبي كما كان من بني مضر نبي».
(البغدادي: الفرق بين الفرق ص 286)

من القصص الأسطورية أو شبه الأسطورية التأسيسية ذات الصلة بعرب شمال الجزيرة قصة نزار بن معد لما حضرته الوفاة فجمع أولاد (مضر وإياد وربيعة وأنمار) وأوصاهم وصيته الشهيرة القائمة على لغز؛ وقسم بينهم جميع أمواله فكانوا عقباً لمَعَدٍّ وأصلاً لجميع ما تفرع عنها من القبائل، فتفرعت عنه «إياد الشمطاء» و«مضر الحمراء» و«ربيعة الفرس» أو «ربيعة القشعم» ـ أي النسر ـ لما يذكر من طول عمر ربيعة، و«أنمار الحمار». وتميزت وصيته بأبعاد شتى حتى ليمكن اعتبارها أسطورة سياسية تعليلية من أكثر من وجه من ذلك أنها قسمت بينهم «أمر معاشهم» و«أمر حكومتهم» «وأمر حروبهم».

«للقصة» ـ ونحن معها على الحد الفاصل بين التاريخ والأسطورة ـ روايات عديدة[1] تدل فيها تدل على أنها حظيت برواج جعلها تنتقل من صيغتها الشفوية الأولى إلى مختلف صيغها المكتوبة المتتالية بما بينها من الفروق الكبيرة أو الفويرقات اللطيفة، لا سيما من حيث حجم المادة القصصية طولاً وقصراً وزاوية مع الرواية وعملية السرد حتى لقد غدت تلك

(1) اعتمدنا في التحليل رواية ابن إسحاق في سيرة ابن هشام، ج 1، ص 76-77 ولا يذكر من الأبناء إلا ثلاثة (مضر وربيعة وأنمار) ووهب بن منبه: كتاب التيجان في ملوك حمير (رواية أولى تنسب إلى ابن الكلبي وثانية إلى ابن عباس عن ابن الكلبي) ص 213-218) (ورواية ثالثة تنسب إلى علي بن أبي طالب على لسان إياد بن نزار 180/182. والمسعودي: مروج الذهب، ج 2، ص 238-243 «عن جماعة من رواة أخبار العرب». والميداني: مجمع الأمثال: «العصا من العصية»، ج 1، ص 15-17 والدميري: حياة الحيوان الكبرى مادة «أفعى» ضمن استطراد ذكر فيه قصة الأفعى الجرهمي مع أبناء نزار. ص 31-32. والديار بكري: تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس ج 1، ص 148-149.

القصة الأسطورية من «النصوص الأدبية». فالمادة القصصية تقل أو تكثر من رواية إلى أخرى وتتغير بتغير الراوي ونسق المادة وترتيبها فتتشكل في كل مرة خطاباً قديماً جديداً وليس ذلك بالأمر البريء. ولا يتسع المجال للقيام بدراسة مقارنة شاملة لجميع الجزئيات والتفاصيل. وحسبنا الوقوف عند أهم دلالات هذه الأسطورة القبلية الرمزية ذات المستويات العديدة عبر تحولاتها وتغير نظم أحداثها.

1.4.3.6 مدخل إلى هذه الأسطورة من الاسم والسنة الإجتماعية.

إذا انطلقنا من السُنَّة Code الإجتماعية فإن هذه الأسطورة القبلية تقص علينا أصل قسم كبير من عرب الشمال أي قبائل إياد ومضر وربيعة وأنمار وما اختصت به كل واحدة من أوجه النشاط وما تميزت به عن غيرها من «مال» أو من مكانة. والملاحظ أن ترتيب القبائل المذكورة أي ترتيب آبائها يختلف من مصدر إلى آخر. وليس ذلك بالأمر العفوي لأننا وجدناه ثابتاً في نسق كل رواية من بدايتها إلى نهايتها.

وهب ـ رواية ابن عباس	المسعودي	الميداني	الدميري والديار بكري
إياد	إياد	مضر	مضر
مضر	أنمار	إياد	ربيعة
ربيعة	ربيعة	ربيعة	إياد
أنمار	مضر	أنمار	أنمار

ولا تقف الاختلافات عند مجرد ترتيب الأبناء/القبائل وتدل البداية بإياد على اتباع سنة قديمة هي تقديم أكبرهم سناً بينها تدل البداية بمضر على تأثر بالدين الجديد وإخضاع الرواية لمقتضياته لأن النبي من مضر وكانت منافسة لربيعة. بل إنّا لنلمس ذلك عند المسعودي وهو من المتشيعين لأهل البيت في تقديمه ربيعة على مضر تماشياً مع قول علي بن أبي طالب: «نعم الحي ربيعة إباء الفجار سادة أنجاد» ومنها خرج «مسيلمة الكذاب» من بني حنيفة.

بل إن الاختلافات بين الروايات تتعلق أيضاً بأمهات الأبناء الثلاثة أو الأربعة. وفي حين يذكر ابن هشام تعقيباً على كلام ابن إسحاق أن أم مضر وإياد وربيعة ومضر من

عدنان[2] نجد في رواية وهب عن ابن السائب الكلبي عن ابن عباس أن أم مُضر وربيعة عاتكة بنت يزيد بن عمرو بن المدهاد الحميري، وأن أم إياد أروى بنت ليث بن عمرو الكلبي، وأن أم انمار أودعة بنتِ غالب من بني مالك بن عريب بن زيد كهلان أي انهن من قحطان لا من عدنان[3].

2.4.3.6 مدخل إلى هذه الأسطورة من خلال السنة الاقتصادية .

وتمتد الاختلافات إذا دخلنا إلى القصة من سنة أخرى هي سنة المعاش ـ أو الاقتصاد بلغتنا ـ إلى موضوع الوصية؛ ففي رواية وهب عن ابن عباس أن قد كان من نصيب إياد العصا والحلة الشمطاء وأمر معاشهم ومن نصيب مضر القبة الحمراء والإبل وأمر حكومتهم ومن نصيب ربيعة الفرس والقنا وأمر حروبهم وبقي لأنمار حمار وأمة سوداء فكان صاحب غنم.

وفي رواية المسعودي أن قد كان من نصيب إياد الجارية وما أشبهها ولأنما البدرة (مال من فضة) وما أشبهها ولربيعة الفرس الأدهم والخباء الأسود ولمضر قبة حمراء من أدم. أما في رواية الميداني فلمضر القبة الحمراء ولإياد خادم شمطاء ولربيعة فرس أدهم وخباء أسود ولأنمار بدرة، ولا تختلف رواية الدميري والديار بكري في تعيين نصيب كل من الأخوة الأربعة.

ثم تختلف الروايات بشأن سرد الأحداث وسير الأخوة إلى الأفعى الجرهمي ـ وكان حكيماً من حكماء العربُ من بني عبد شمس ـ وما صادفوه في طريقهم من مشاهد وأحداث تندرج ضمن تنزيل الأبناء الثلاثة المنزلة التي تليق بهم إما فيما بينهم أو بينهم جملة وبين القلمس الأفعى الجرهمي، وكانوا ذهبوا ليستفسروه عن اللغز الذي أشكل عليهم في وصية أبيهم فإذا بهم أعلم منه في بعض الأمور[5]، وإذا قصتهم معه تندرج ـ إذا اعتبرناها وحدة دلالية كبرى ـ ضمن المقابلة بين عرب الشمال وعرب الجنوب مؤكدة من خلال «تغلبهم» على

---

(2) سيرة ابن هشام، ج 1، ص 76-77 نجد عند ابن الكلبي أن أم مضر وربيعة من كلب وهي قبيلة جنوبية في حين أن أم انمار من كهلان وهي أيضاً قبيلة من جنوب الجزيرة العربية.

(3) وهب بن منبه: كتاب التيجان، ص 213.

(4) راجع قصتهم مع الرجل الذي أضل بعيره وكانوا اقتفوا آثاره في طريقهم إلى القلمس فصادفوا صاحب البعير الضال فوصفوه له فطلب أن يردوه عليه ظناً منه أنه لديهم. مثلاً عند المسعودي: مروج الذهب، ج 2، ص 240.

الأفعى الجرهمي علماً ومعرفة عكس ما رأينا مع ذي القرنين وبلقيس ملكة سبأ ومع طريفة الكاهنة أي فضل أهل الشمال على أهل الجنوب ومدى علمهم بالزجر وقص الأثر بل إن نهاية إحدى الروايات تنتهي بتوسم الأفعى الجرهمي في مضر نور النبوة المرتجى[5].

وخلاصة القول إن قصة أبناء نزار بن معد «أسطورة قبلية/إجتماعية» تؤسس بدايات هذه القبائل البدوية وما تفرع عنها من أحياء وما اختصت به كل منها من سلطة أو من نشاط إقتصادي بعد ما ورثه من جدها الأول نزار. فأكرم الإبل إبل مضر المهري وأكرم الخيل خيل ربيعة وأكرم الغنم غنم أنمار. وربيعة أول من قال الشعر من بني معد بن عدنان عندما رثى نزاراً.

وهي أسطورة تعليلية، ـ لأنها تفسر لنا أصل تسمية إياد الشمطاء وربيعة الفرس أو القشعم وأنمار الحمار ـ تنطوي على أبعاد ثقافية معرفية لا تخفى. فلقد حفظت لنا ثقافة أهل البادية وصورت قدرتهم على اقتفاء الأثر وعلى كبير فطنتهم.

ولا أدل على أهميتها من أنها دخلت ضمن الأدب لا سيما من خلال ما قامت عليه من إلغاز ومن تحور طرأ على الرواية منذ أبسط صورها عند ابن إسحاق وابن هشام إلى أن بلغت صورة رائقة عند المسعودي في مروج الذهب فصارت من المختارات الأدبية.

---

(5) وهب بن منبه: التيجان، ص 215.

5.3.6 عمرو بن لحي وأصل عبادة الأصنام.

يعتبر عمرو بن لحي[1] من أبرز سادة خزاعة القبيلة العربية التي تغلبت على جرهم وحلت محلها في الحرم. وكان يعد في جملة الكهان، وتنسب إليه بعض الأخبار جملة من الأعمال التأسيسية منها أنه «أول من بحّر البحيرة ووصل الوصيلة وسيب السائبة وحمى الحامي وغير دين إبراهيم ودعا العرب إلى عبادة الأوثان»[2]. أو أنه «أول من عبد اللات»[3] و«أول من غير تلبية إبراهيم بينما كان يسير على راحلة في بعض مواسم الحج فتمثل له إبليس في صورة شيخ نجدي على بعير أصهب»[4] وأول من دعا إلى عبادة آساف ونائلة[5] وأنه نصب بمنى سبعة أصنام[6]. وجميع هذه الأخبار تفيد أن هذا الرجل الذي كان «أول من أطعم الحاج سدايف الإبل ولحمانها على الثريد وعم في تلك السنة حاجَّ العرب بثلاثة أثواب من برود اليمن وكان قد ذهب شرفه في العرب كل مذهب وكان قوله فيهم ديناً متبعاً لا يخالف[*]»، أصبح في بعض الأخبار بطلاً مضاداً».

فما أصل عبادة الأصنام حسب ما ترويه الأساطير المتعلقة ببداياتها في الجزيرة العربية؟ وما علاقتها بهذا البطل شبه الأسطوري الذي تروي الأخبار أنه غيّر دين إبراهيم ونقل العرب من «الحنيفية» إلى عبادة الأصنام؟ ثم ماذا عن هذه الأسطورة على ضوء ما نعرفه من

---

(1) هو عمرو بن لحي أو عمرو بن قمعة الكنلي وأبو خزاعة التي «انخزعت» في بدايات القرن الثالث الميلادي واستقرت إحدى فروعها في مكة واتجهت الأخرى نحو الشام. وهو إذن شخصية تاريخية. انظر ما يتعلق به من أخبار وأساطير خاصة في: سيرة ابن هشام، ج 1، ص 78-91. ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص 8، وما بعدها (وفيه تفصيل لمختلف أصنام العرب والقبائل التي تعظمها وسدنتها وص 51-58 ويشتمل على أسطورة أولية عبادة الأصنام). وهب بن منبه: التيجان في ملوك حمير ص 103-207 عن قبر عمرو بن قمعة الكناني، ص 207/103 وص 202-206 ضمن كلام يتصل بإياد وأنه من الحنيفية يليه حديث عن عمرو بن لحي. وتاريخ اليعقوبي ج 1، ص 255. الأزرقي: أخبار مكة ج 1، ص 116-119 وج 2، ص 217 ودائرة المعارف الإسلامية، ط 2، وج 2، ص 1040-1041 وتوفيق فهد، الكهانة عند العرب (بالفرنسية) ص 162.

(2) سيرة ابن هشام ج 1، ص 79 وابن الكلبي: كتاب الأصنام، ص 58.

(3) سيرة ابن هشام، ج 1، ص 203-207.

(4) الأزرقي: أخبار مكة، ج 1، ص 194.

(5) المصدر السابق، ج 1، ص 88-119.

(6) الأزرقي: أخبار مكة، ج 2، ص 176.

(*) المصدر السابق، ج 1، ص 100.

المعلومات التاريخية، ولا سيما ما تعلق منها بتاريخ الشعوب السامية وبالكشوف الحفرية من نقوش وقبوريات وما ألقته من أضواء على أطوار عقائد العرب قبل الإسلام وما هي دلالاتها البعيدة؟

1.5.3.6 أسطورة عن خروج أصنام قوم نوح من ساحل جدة.

تؤسس هذه الأسطورة الطقوسية لأولية تقديس الأصنام عند العرب فتصلها بزمن البدايات وزمن هلاك قوم نوح بالطوفان كما تصلها بالكهانة. ومفادها أن رئي عمرو بن لحي أتاه فقال له:

«عجّل بالمسير والظعن من تهامة
بالسعد والسلامة
قال: جيْر ولا إقامة
قال: إيتِ ضَفَّ جُدّة
تجدْ فيها أصناماً مُعدّة
فاوردها ولا تهابْ، ثم أدعُ إلى عبادتها تجابْ (كذا).

فأتى شط جدة فاستثارها ثم حملها حتى ورد تهامة. وحضر الحج فدعا العرب إلى عبادتها قاطبة»[7].

ثم تفصّل الأسطورة القول في مختلف الأصنام وكيف صار ودّ صنم كلب بن وبرة بن قضاعة بدومة الجندل من وادي القرى وسواع صنماً لهذيل بن مدركة بن إلياس بن مضر برُهاط من بطن نخلة ويغوث لمذحج باليمن ويعوق لهمدان بقرية خيوان وكيف أصبح نسر من معبودات حمير.

وتستند هذه الأسطورة إلى أخرى عن ابن عباس تصل أولية عبادة الأصنام بزمن البدايات وبني قابيل: «وكان بنو شيث يأتون جسد آدم في المغارة فيعظمونه ويترحمون عليه فقال رجل من بني قابيل بن آدم: يا بني قابيل! إن لبني شيث دواراً يدورون حوله ويعظمونه وليس لكم شيء، فنحت لهم صنماً فكان أول من عملها»[8]، ثم صار ذلك سُنة فكان تاريخ الأنبياء من إدريس إلى نوح ومن بعده من الأنبياء تاريخ الدعوة إلى التوحيد.

---

(7) ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص 54.

(8) ابن الكلبي: المصدر السابق، ص 51.

ولنا أسطورة ثالثة مصدرها ابن الكلبي تردُّ جميع الأصنام الخمسة ـ وهي ود وسواع ويغوث ويعوق ونسر ـ إلى عهد قابيل ـ ويعتبر في بعض الأساطير أول من عبد النار. يقول أبو المنذر ابن الكلبي: «كان ود وسواع ويغوث ويعوق ونسر قوماً صالحين ماتوا في شهر واحد فجزع عليهم ذوو أقاربهم. فقال رجل من بني قابيل: يا قوم هل لكم أن أعمل لكم خمسة أصنام على صورهم... فنحت لهم خمسة أصنام على صورهم ونصبها لهم»[9] والمستفاد من الروايتين أن عبادة الأصنام اقترنت بتقديس الأسلاف وعبادة الإنسان مجسماً في الحجارة.

2.5.3.6 أصل هبل وأصنام منى.

ولنا خبر آخر ـ عن أصل عبادة العرب بعض الأصنام من نفس المصدر ـ أي ابن الكلبي ـ عن ابن هشام «عن بعض أهل العلم»: «إن عمرو بن لحي خرج من مكة إلى الشام في بعض أموره فلما قدم مآب من أرض البلقاء وبها يومئذ العماليق، وهم ولد عملاق ويقال عمليق بن لاوذ بن سام بن نوح، رآهم يعبدون الأصنام فقال لهم: ما هذه الأصنام التي أراكم تعبدون؟ قالوا له: هذه أصنام نعبدها، فنستمطرها فتمطرنا ونستنصرها فتنصرنا. فقال لهم: أفلا تعطوني منها صنماً فأسير به إلى أرض العرب فيعبدوه؛ فأعطوه صنماً يقال له هبل. فتقدم به مكة فنصبه وأمر الناس بعبادته وتعظيمه»[10].

ولنا خبر آخر عن نصبه سبعة أصنام بمنى. يقول ابن إسحاق: «إن عمرو بن لحي نصب بمنى سبعة أصنام على القرين (كذا) الذي بين مسجد منى والجمرة الأولى على بعض الطريق. ونصب على الجمرة الأولى صنماً ونصب على شفير الوادي صنماً وفوق الجمرة العظمى صنماً وعلى الجمرة العظمى صنماً، وقسم عليهم حصى الجمار إحدى وعشرين حصاة يرمي بكل وثن منها ثلاث حصيات ويقال للوثن حين يرمى أنت أكبر من فلان الصنم الذي يرمى قبله»[11].

مهما يكن من أمر فلا شك أن هذه الشخصية قد كان لها دور لا ينكر في إرساء بعض الطقوس التعبدية عند العرب في الجاهلية لما كانت له من مكانة بارزة. ولا بد أن قد كان له

---

(9) ابن الكلبي: كتاب الأصنام، ص 51.

(10) سيرة ابن هشام، ج 1، ص 83-84.

(11) الأزرقي: أخبار مكة، ج 2، ص 176.

دور في إدخال بعض الأصنام من الشام إلى الجزيرة. ومثل هبل - وسبق أن رأيناه مثيلاً لبعل - وربما آساف ونائلة، وقد رأى فيهم بعض الدارسين صورة رمزية للذكر والأنثى والخصوبة[12]، وتقول الأسطورة عنهما إنهما كانا فتىً وفتاة من جرهم وفدا حاجين ففجرا في الكعبة فمسخا حجرين ثم عبدا بعد أن تقادم العهد ونسي الناس قصتهما. في حين يرى بعضهم أنهما كانا إلهين من آلهة الخصوبة وأن نصبهما فوق زمزم - تماماً مثل نصب هبل داخل الكعبة فوق بئر الأخسف - عمل رمزي يتصل بتقديس الماء والخصوبة ويناسب طوراً من أطوار تطور الفكر الديني[13].

3.5.3.6 بين التاريخ والأسطورة.

يبدو من خلال مقارنة النصوص بعضها ببعض أن ما ينسب إلى عمرو بن لحي من استقدام لبعض الأصنام من الشام إلى الجزيرة ونصبها وإدخالها ضمن الطقوس العربية الجاهلية لئن كان فيه جانب من الصحة فهو ليس صحيحاً كله. صحيح أن بعض الأصنام العربية مثل اللاّت والعزى ومناة وهبل على سبيل المثال لها ما يضاهيها في آلهة المنطقة التي ينتمي إليها عرب ما قبل الإسلام، ولا يمكن بحال من الأحوال دراستها بمعزل عنها. لكن، هل يصح نسبة ما ينسب إليه من أنه قد غير دين الحنيفية بعد أن كان العرب موحدين؟

الراجح أن هذه الأسطورة الدينية تحمل سمة البرهة التاريخية التي ظهرت فيها وهي حلول زمن النبوة بين العرب مع البعثة المحمدية وانتهاء زمن الكهانة. برهة أصبح فيها الحاضر تكراراً لزمن أسبق هو زمن آدم ونوح وإدريس وإبراهيم وإسماعيل أيام لم يكن إلا التوحيد وكان العرب يقيمون المناسك ويحجون ويعتمرون ويتبعون ملة إبراهيم.

بل لكأن التاريخ قد عكس أو قلب لأن المرحلة التاريخية التي تندرج فيها قصة عمرو بن لحي مرحلة قريبة العهد بالإسلام. ذلك أن عبادة الاصنام عندهم قد سبقتها أطوار قدس فيها العرب مظاهر الطبيعة مثل الحجارة والنبات والحيوان والكواكب وعبدوا الجن والملائكة. بل لعل المرحلة الأخيرة، مرحلة الأصنام أن تكون متصلة بتقديس الأسلاف أي بتقديس الإنسان وكأنها ترد إليه بعض ما استلب منه قديماً. بل إن هذه المراحل كلها في رأينا كانت موجودة في آن شاهداً على حقب متتالية.

---

(12) انظر أعلاه أساطير الكواكب، ص 212.

(13) انظر أعلاه أساطير مظاهر الطبيعة، ص 264-267.

فاللاّت/الشمس (الممثلة في شكل صخرة مربعة) والعزى/النخلة ويعوق (الفرس) وجمل طيىء الأسود وسقب بكر ونسر حمير وهبل وودّ، وكان كلاهما ذا شكل إنساني تمثل أطواراً مختلفة كانت تتعايش في وقت نحا فيه العرب إلى ضرب من التوحد اللغوي الديني يتجلى خاصة في توحد الطقوس مثل الحج والاعتمار والطواف ومسح الحجر الأسود والسعي بين الصفا والمروة واستلام آساف ونائلة والوقوف على عرفة ومزدلفة واهداء البُدن من خلال مختلف تلبياتهم[14].

(14) ابن الكلبي: كتاب الأصنام، ص 6-7، ابن حبيب: المحبر ص 311-314 وتاريخ اليعقوبي ج 1، ص 255-256.

خـاتمة

إن أساطير البطولة والمؤسسات الإنسانية وقد مررنا فيها من أساطير المجال السامي إلى أساطير العرب البائدة، فالعرب الباقية هي الخطاب الذي تتمفصل فيه الوحدات الأسطورية سواء كانت صوراً أو رموزاً فتشكل قصصاً. وقد كنا نظرنا في أجزاء من ذلك الخطاب أثناء استعراضنا لأساطير الكواكب والطبيعة بعناصرها الأربعة ونباتها وحيوانها إلى وحدات أو «مفردات أسطورية». ويتأكد لدينا من خلال هذا الفصل أن الخطاب الأسطوري الذي ينتمي إلى الكلام وإلى التاريخ ـ لجريانه في مجرى الزمان ـ ينتمي أيضاً إلى اللغة وبالتالي إلى مجال البنى الدائمة أي إلى ما له صبغة لا تاريخية أو ما يود أن يحل محل بنية لا تاريخية مثل الإيديولوجيا. ولذلك فإن النماذج الأسطورية المعتمدة في هذا الفصل تعمل هذا العمل وتضطلع بهذه الوظيفة إذ إنها لا تتجلى في صورة القصة الخطية الجارية في مجرى الزمان فحسب وإنما أيضاً في شكل البنية الدائمة التي تتجاوز حدثان الزمان إذ تتحرك في الخطاب اليومي وتتجدد بالاستعمال في الأمثال[1].

إن هذه السمة المميزة للخطاب الأسطوري هي التي جعلته يسكن خطابات شتى مثل الخطاب الديني والخطاب التاريخي والخطاب الأدبي والقصص الشعبي ـ كما في قصة بُلوقيا ورحيل تلك القصة ـ التي بطلها من بني إسرائيل ـ من قصص الأنبياء إلى ألف ليلة وليلة.

إن البطل الأسطوري في جميع هذه الخطابات ـ وقد اكتفينا ببعض الأمثلة ـ متعدد الأوجه: فهو النبي مثل آدم ونوح وإدريس وسليمان أو المتنبي ـ مثل مسيلمة ـ وهو الملك أو الملكة مثل ذي القرنين وبلقيس والكاهن مثل عمرو بن لحي وهو الكاهنة مثل طريفة والسيد البدوي شأن نزار بن معدّ. وقد تكون له بطبيعة الحال أكثر من صفة.

---

(1) انظر أعلاه الفصل الأول: مقاربات الأسطورة.

إن هذا البطل «نموذجي» أو «شخصية جماعية». بمعنى أنـه قد تنسب إليـه أعمال تعـود إلى أكـثر من شخص ـ ولذلـك فجميع القصص التي استعـرضنا بـدءاً من قصة آدم فقـابيل وهابيل فعاد وثمود فذي القرنـين والخضر فسليمان وبلقيس فـطريفة وعمـرو بن لحي إنما هي قصص رمزية تصور أوجهاً متعددة من الإنسان ومن جدله مـع نفسه أو مـع العالم. وهكـذا فهموا وفهمنا قصة آدم وحواء وهي قصة الوجود وقصة الثقافة والحضارة على وجـه الأرض. وقصـة قابيـل وهـابيـل والصراع الأخـلاقي الإقتصـادي الإجتـماعي بـين الـراعي والفـلاح والعقائدي السـياسي مثل قصة بلقيس وسليمان أو قصـة ذي القرنـين الملك وملازمتـه للخضر الولي الصالح أو الصراع القبلي كما في قصة أولاد نزار.

وقد قامت جميع الأساطير تقريباً ـ عبر شبكة من الرموز تتغير مرموزاتها من حضارة إلى أخـرى ـ بعمل مؤسِّس هـو عملية كـونـنة Cosmisation بمعنى أنها أدمجت العـالم البشري في منظومة تستوي فيها الظواهر الثقافية والـطبيعية عـلى اختلاف مستـوياتهـا. وكانت الأسـاطير مجسمة للقدسي موحدة للمجموعة من خلال الرجوع بكل حـدث من الأحداث الثقـافية إلى زمن أول هو زمن الأصول. وقد كان الإنسان ضمنها «الأنموذج» المتميز إما بجسمه العملاق الذي يصل رأسه إلى عنان السماء أو بعمره الطويل وأعماله الخارقة ورحلاته الشـاقة، أو هـو الإنسان العارف وباختصار كان الإنسان الأمثل أو «الإنسان المَثَل». وسواء أكان بطلاً، مثـل ذي القـرنين وعلقمـة بن صفـوان وحـاتم الـطائي أو بـطلاً مضـاداً مثـل عمـرو بن لحي في الأسـاطير الإسـلامية، فـإنه بـطل جماعي لا فـردي لأنه يجسـد على صعيـد المكمون مخـاوف الجماعة ومطامحها وأحلامها ولأن فرادته وتميزه إنما هي بقدر امتثاله لنموذج عام[2] فما عسى أن تكون وظائف أساطير البطولة في مختلف ما تجلت فيه من الخطابات؟

أما الأساطير السامية أو ذات الصلة بالعرب البائـدة مثل عـاد وثمود فيمكن اعتبـارها أساطير تأسيسية تفسيرية بطلها نبي أخذ كل شيء عن أنموذج موجـود في السماء وعـبر وسيط كما في معظم الأساطير العالمية. إن العالم الذي تصوره هذه الأساطير السامية عالم واحد يتميز بـ «كمال البدايات» قبل السقوط والنزول إلى الأرض هو عالم القداسة والوحدة قبل التنوع أو التشـاجر بعـد الأكل من الشجـرة هو عـالم وحدة الأصـل ووحدة اللغـة قبـل تبلبـل الألسن ووحدة الدين ممثلاً في الحنيفية دين آدم ونوح وإدريس وإبراهيم وإسماعيل وسليمان.

---

(2) انظر حول البطل الأسطوري، محمد شكري عياد: البطل في الأدب والأساطير: الفصل الثاني ص 61-101.

Ferdinand conte: Les grandès figures de la mythologie p. 113

وقد انعكس ذلك على تصور التاريخ إذ وفرت تلك الأساطير ـ لكتب التاريخ ـ نماذج للبطل النبي (يخرج من الأصلاب الطاهرة ويهاجر ويرى الأسباب الصادقة ويعرج إلى السماء). وغدا التاريخ تاريخ النبوة والرسالات السماوية. ودخل العرب التاريخ المقدس وعصر التدوين والكتابة مع أهل الكتاب وأسقطت تلك النظرة على الماضي البعيد فتمت إعادة بنائه انطلاقاً من الحاضر، وارتد الحاضر على الماضي يصوغه صوغاً جديداً كما ارتد إلى الحاضر والمستقبل. حتى لقد غدا آدم في بعض أساطير الخليقة إماماً أو رمزاً كونياً فضائياً (كعبة ومحراباً وقبلة وبابا) وغدا قابيل وهابيل مثله وذلك ما حدا ببعضهم إلى اعتبار قتل أحدهما للآخر قتلاً مجازياً ـ هو انتصار الحجة على الحجة ـ لا قتلاً مفنياً «لأن الأنبياء لا تقتل الأنبياء». كما نجت سفينة نوح من العث لأنه قد ضربت عليها مسامير كتب عليها أسماء الخلفاء الراشدين. فإذا تاريخهم تاريخ عابر وهود مع عاد وصالح مع ثمود وحنظلة بن صفوان وخالد بن سنان العبسي. بل لقد انعكس مجرى التاريخ فإذا العرب في الأساطير بل سائر البشر موحدون حنفاء منذ الأبد أي منذ آدم (فحمير وإياد وذو القرنين من الحنفاء) ولغتهم العربية. وإذا عبادة الأصنام لا تُشكّل طوراً متأخراً قبل التوحيد وإنما مرحلة متدنية غيّر فيها عمرو بن لحي دين إبراهيم وإسماعيل وغيّر الحنيفية وأدخل عبادة الأصنام.

وقد نتساءل لم تبنّى العرب هذا التراث الأسطوري الأبوي السامي أو ما الذي يسّر دخوله؟ ولعل الأسباب الحاملة على ذلك أسباب عقائدية إجتماعية. فالحقبة السابقة للإسلام تميزت فيما تميزت بتقديس الإنسان وتأليهه وما الأصنام ـ وهي مرحلة متأخرة إذا قيست بعبادة الآنصاب، أصنام ود أو هبل أو أساف أو نائلة ذات الشكل الإنساني أو حمى الأسلاف أو تأليه عمرو بن لحي أو تأليه بعض الشيعة للإمام علي بن أبي طالب ـ إلا مثال على ذلك هي عبادة الذات الإجتماعية أو الذات الفردية[3].

إن المرحلة الأبوية عند العبرانيين الممثلة في أسطورة آدم الأصلي الذي اشتقت منه حواء لتوافق مرحلة الأبوة التي يشهدها العرب (من الشمس المؤنثة اللات إلى القمر ود أو هبل المذكرين).

أما أساطير العرب البائدة وأساطير العرب الباقية الممثلة لأوجه صراع مختلفة، إما مع المجهول من عوامل النفس والطبيعة أو بين الفرد والجماعة (بين النبي المخلص وقومه

(3) خليل أحمد خليل: مضمون الأسطورة في الفكر العربي ص 42-43.

الضـالين) أو في صلب الكيـان الإجتماعي فتصـل تاريـخ العرب بـالتاريـخ المقدس وتـاريخ الأنبياء وتؤسس القيم.

ويتأكد لدينا هذا الأمر إذا تصفحنا كتب الأدب وانطلقنـا من اعتباره لا «مـرآة تعكس الـواقع مبـاشرة» وإنما شكـلاً من أشكال الـرمزيـة لا يعبر تعبيـراً مباشـراً وإنما عـبر جملة من الوسائط وظيفته الأساسية إقامة ضرب من التواصل والانسجام مع العالم. فالبطل في اللغة ـ ولا سيما في البنى المتحجرة منها في شكل أقوال سائرة ـ وفي البنى الأسطورية الشعريـة أنموذج ومثال بالمعنيين الإيجابي كما في قولهم: «أجود من حاتم الطائي» و«أجود من كعب بن مـامة» و«احلم من قيس بن عـاصم» و«أعمر من نسر»، أو السلبي كـما في قـولهم «أشـأم من أحمر عاد» أو «أشأم من البسوس»[4]، وفي جميع الحالات فهو مرجع يعودون إليه قولاً وفعلاً.

وتدل أساطير البطولة والمؤسسات الإنسانية على صعيد آخر ثقافي وأنـثروبولـوجي على تفـاعل ثقـافي بين العـرب وسـائر الشـعوب مما يجعل بعض الأســاطير في صميم التسـاؤلات الأنطولوجية والفلسفية التي تطارحتها مختلف شعـوب المنطقـة وغيرهـا من المناطق عن أصـل الإنسـان ومغامراته في الكون وعن أصل اللغة وسائر المؤسسات الثقافية والحضارية. وحسبنـا مثالاً على ذلك قصة أبي البشرية المسمى كِيُومرْث في أساطير الفرس وقصة ابنيه قابيل وهابيل التي نجدها في أساطير المانوية في صورة أخرى.

وقد تلتقي هذه الأســاطير في بعض السـمات أو تختلف إلا أنها في جميع الحـالات ممثلة لرمزية معنية هي رمزية الشعوب التي أبدعتها أو احتضنتها. وتقوم برهاناً قـاطعاً عـلى وجود رمزية شبـه عالميـة هي رمزيـة العالم القـديم ولا سيما رمـزيته الكـوكبية ذات الصلة بـالأدوار الكونية واتصـالها بنـظام الكون وتـاريخ الأنبيـاء[5]. وهي رمزيـة يمكن أن نتبينها من خـلال مثالين اثنين: أولهما بعض أساطير الخلق في الكتابات الباطنية عند بعض الشيعة وعند إخوان الصفـا مثلاً. ويمثـل آدم فيها دوراً أول هـو دور الخلق بينما يمثـل نـوح دوراً آخـر هـو الخلق الجديد. وتختلف هذه الأدوار عدداً فهي إما خمسة أو سبعة[6] وثانيهما بعض الروايات المتأخرة

(4) انظر مجمع الأمثال للميداني ومعلقة زهير بن أبي سلمى.

(5) انظر رمزية الكواكب والحجارة ضمن أساطير الكواكب أعلاه.

(6) انظر: رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء «الرسالة الحاوية».
الهفت والأظلة المنسوب للمفضل الجعفي ص 125.
علي بن الوليد رسالة المبدأ والمعاد وضمن مجموعة من الرسائل الإسماعيلية» ص 123. والـداعي: علي بن حنظلة الوادعي: رسالة ضياء الحلوم ومصباح العقول ضمن «أربع (كذا) كتب حقانية» ص 87-91.

عن الإسراء والمعراج وهي تجعل لكل نبي من الأنبياء مقاماً خاصاً وسماء، ففي السماء الأولى آدم وفي الثانية عيسى بن مريم ويحيى بن زكريا وفي الثالثة يوسف. أما في السماء الرابعة فيوجد إدريس وفي الخامسة هارون وفي السادسة موسى وفي السماء السابعة إبراهيم[7] ولهذا الترتيب صلة غير خافية برمزية الكواكب[8].

ومن مظاهر هذه الصلات الثقافية والوشائج الرمزية قصة بولوقيا القائمة على معنى الرحلة في طلب المعرفة[9] والمماثلة لقصة جلجامش من بعض الأوجه وهي قصة تتقاسمها فضاءات مكتوبة وخطابات متعددة وهذا الأمر في حد ذاته ذو دلالة بالغة على ما بين الأساطير و«الأدب» من علاقات نشوئية وجدلية. ذلك أن وجود هذه الأسطورة في كتاب يهتم بقصص الأنبياء (مثل عرائس المجالس للثعلبي) وينتمي إلى دائرة المقدس وفي كتاب آخر من «الأدب الشعبي» وينتمي إلى دائرة اللامقدس أو الدنيوي في آن (ألف ليلة وليلة) يدل على تجاذب بين الدائرتين وتفاعل بين نصوص مختلفة من الطرافة بمكان تتبعه ودراسته بدءاً من القصة الدينية - أي من المقدس - ووصلاً إلى قصة شعبية «دنيوية» وتتألف من أكثر من قصة واحدة[10].

(7) محمد بن جزي الغرناطي: كتاب الخيل ص 33-34.

(8) انظر أعلاه: فالسماء الثالثة مثلاً يوافقها من الكواكب الزهرة ربة الحسن والجمال والرابعة لعطارد رمز الحكمة.

(9) راجع: عرائس المجالس للثعلبي مروية عن عبدالله بن سلام. انظر النص في الملحق وألف ليلة وليلة ضمن قصة حاسب كريم الدين بن دانيال الحكيم - المطبعة الكاثوليكية 1957 ص 118-188.

(10) انظر مثلاً دراسة جمال الدين بن الشيخ: ألف ليلة وليلة والكلمة السجينة ط Gallimard 1988 القسم الثاني 149 - وهو يعتبر أن قصص «ألف ليلة وليلة» كانت فضاء أو ملجأ أمكن فيه «للكلمة السجينة» أن تتحرر من عقالها وتمارس حقها في التعبير Un espace où pouvait s'exercer une parole tenue prisonnière ص 193.

الفصل السابع:

الكون الأسطوري عند العرب

مميزاته ودلالاته.

المقدس هو بالذات معنى خطاب الأسطورة

إنه لا ينفك يعلن عن البدء

ولا ينفك يعلن عن المنتهى

(هنري ميشونيك: الدليل والقصيدة ص: 52)

0 مقدمة

كانت مختلف أساطير العرب عن الجاهلية ذات الصلة بالطبيعة نجومها ومبادئها المفردة وعالم المتولدات والكائنات اللامرئية وذات الصلة بالإنسان في المجتمع، وما أبدعه في تاريخه الطويل خطاباً متميزاً لأنه خطاب المقدس والحقيقة أي الخطاب المؤسس لقوانين عالمي الطبيعة والإنسان وهي قوانين تستمد شرعيتها من أنها قد سنّت في زمن الأصول والبدايات.

وقد أتاح لنا مختلف ما استعرضنا في الفصول السابقة التعرفَ على بعض الجوانب من عالم العرب الأسطوري ومفرداته، ونقصد بالعالم الأسطوري ذلك البناء الفكري الرمزي الناتج عن المخيال الجماعي من خلال جدل الإنسان والواقع، وهو ثمرة نظرة أسطورية إلى العالم أو «فكر أسطوري» و«وعي أسطوري» له مقولاته الخاصة كالمكان والزمان والسببية ولا اختلاف بينه وبين الفكر العلمي إلا في مختلف الماهيات Modalités كما إن له منطقه الخاص الذي يختلف عن منطق الفكر العلمي لا سيما فيما يتصل بعلاقة الذات بالموضوع من جهة وبالسببية من جهة أخرى.

وينبغي لنا أن نتصور ذلك العالم الأسطوري في علاقة جدلية مع الفكر الأسطوري هذا يمد ذاك بمناويل أو نماذج للنظر إلى العالم وذاك يتشكل بنية فكرية عن العالم ترتد إليه. وإذا أردنا تجسيد ذلك من خلال صورة قلنا إن الفكر الأسطوري شبيه باللغة. فكما إنها بنىً مودعة في أذهان المجموعة بواسطتها يتمكن الأفراد من توليد عدد لا متناه من الجمل، كذلك يمكن تصور الفكر الأسطوري بمثابة بنىً هي أشبه بالرحم المولدة لعدد لا يحصى من الأساطير.

وتأسيساً على ما ذكرنا تتحدد أمام الدارس ثلاث دوائر هي :

1 ـ الفكر الأسطوري وخصائصه ولا يهمنا الفكر الأسطوري عامة ـ بل نحن لا نقول بوجود فكر أسطوري سابق تاريخياً للفكر المنطقي ـ بقدر ما يهمنا استبيان آثاره أي مقولاته العاملة في أساطير العرب عن الجاهلية.

2 ـ الكون الأسطوري وينتظمه ـ كما سنرى ـ مستويان اثنان منطقي من جهة ودلالي من جهة أخرى. ومن وظائفه الأساسية تشكيل مجموعة من السنن أو القوانين تعتبر مرجعاً للحياة البشرية وما تستند إليه من علامات ورموز.

3 ـ ويتجلى كل من الفكر الأسطوري والكون الأسطوري فيخرج من حيز الكمون إلى حيز الوجود واقعاً فعلياً ملموساً من خلال الطقوس والشعائر وينقسم العالم ضمنها إلى دائرتين هما المقدس واللامقدس.

ولا بد من التذكير في هذا المقام أن النظر إلى الكون جميعه على أنه غير مقدس نظرة جديدة هي غير نظرة الشعوب القديمة[1]. وقد يكون من الصعب أو من غير المجدي منهجياً البحث عن «جوهر» ما هو قُدسي وعن أصوله الأنثولوجية والإجتماعية لا سيما أن المقدس ومن مرادفاته عندنا الحرام ليس شيئاً بعينه وإنما هو صفة من الصفات تتصل به أو تحل فيه. ومعظم الدارسين يفضلون بدلاً من ذلك الانطلاق من دراسة المقدس باعتباره مقابلاً للامقدس إذ من الأيسر والأجدى النظر إلى تجلياته الخارجية وما يكون من أثر المقدس في من يؤمن به من مواقف.

فقد تكون القداسة كما بينته دراستنا لأساطير الكواكب وعناصر الطبيعة وأساطير الكائنات اللامرئية صفة قرينة بعناصر الطبيعة أي بالحجارة المنحوتة والجبال ومنابع المياه والأشجار المقدسة التي تأوي إليها الجن والشياطين مثل شجرة العزى التي عضدها خالد بن الوليد فخرجت منها جنية سوداء نافشة شعرها أو بعض الأشجار كالنخلة، شجرة الساميين

---

(1) انظر حول تعريف المقدس أعلاه: الفصل الرابع مقدمة أساطير مظاهر الطبيعة.

وميرسيا إلياد: Mircea Eliade: Le Sacré et le profane P. 15

وكتاب روجي كايوا: الإنسان والمقدس Roger Caillois: L'homme et le sacré P. 11

«Le sacré est le sens même du discours du mythe il ne cesse de dire l'origine il ne cesse d'annoncer la fin» H.Meschonic le signe et le poème. P. 52.

وانظر أيضاً الهامش الأول من فصل أساطير المظاهر الطبيعية.

المقدسة وأخت آدم التي خلقت من فضل طينته وكالسدرة وتقترن بالحيوان مثل البحيرة والسائبة والحامي والحمام والغزلان ومثل الشاة البيضاء وجمل طيء الأسود وسقب بني بكر وشأن الجمل وقد نهي عن الصلاة في أعطان الإبل ورمزيته في الحلم أنه شيطان وشأن يغوث/الأسد ويعوق/الفرس ونسر رمز الشمس.

والقداسة أيضاً في مرحلة متأخرة سمة الآلهة مجسمة في الأصنام على اختلاف أشكالها وهيئاتها ودلالاتها مثل ود وهبل وآساف ونائلة واللّات ومناة الثالثة الأخرى وكان لها حماها المقدس وحرمتها.

والمقدس أيضاً من سمات المكان أو الفضاء مسيَّجاً بسياج مادي أو معنوي فهو في مواطن الغيلان والسعالي والجن والشياطين وسائر الكائنات اللامرئية، وجميعها ينتمي إلى طور بدائي من الحياة الدينية كان المقدس فيها قوة منتشرة وغير معلومة محددة في شخص بالذات impersonnelle وفي حمى الجني عامر الوادي أو غيره ينبغي الاحتماء منه إما ببعض «المنفّرات» أو بتجنب بعض المحظورات كتجنب الحائض القرب من آساف أو مثل التضرع إليه بتقديم الهدايا والنذر والقرابين.

وإذن فالمقدس «طاقة غامضة مجهولة الطبيعة... كامنة في الأشياء والكائنات... متفشية في الكون[2] إلا أنه تحدد في «المجال العربي» شيئاً فشيئاً وصار مقنناً[3]. وبقي المقدس سمة من سمات الطبيعة وعناصرها والفضاء بل شمل حتى الإنسان إما من خلال تقديس الأسلاف أو تقديس بعض الآلهة أو الأصنام ذات الملامح الإنسانية، وتلك التحولات في جملة ما ترمز إليه، إلى تطور في تاريخ الفكر الديني يوافق مروراً من الإحيائية والإيمان بالغول والجن والشياطين إلى الإيمان بتعدد الآلهة ثم التوحيد وهي مرحلة تنتهي بانتهاء دور الكاهن وسيطاً بين «عالم الغيب» و«عالم الشهادة» وحلول زمن النبوة.

1.7. الفكر الأسطوري وتجلياته في أساطير العرب عن الجاهلية.

إن هذا الفكر في حاجة إلى دراسة فلسفية وعلائمية Sémiologique جامعة تتناوله آنياً

(2) Joseph Chelhod: Les structures du sacré chez les arabes 1964. P. 36-57-67.

(3) انظر أساطير الكائنات اللامرئية ولا سيما حديث الجن وتروى حادثة ببقيع الفرقد من المدينة حضرها الزبير بن العوام وكيف أن النبي «خط له خطاً بإبهام رجله وقال أقعد وسطه» الشبلي: آكام المرجان ص 64. والذي نفهمه من الخط والدائرة إنشاء مكان مقدس يخرج عن دائرة تأثير الجن. وكان ذلك قبل الهجرة بثلاث سنين.

وزمانياً في شتى ضروب الخطابات وتدرس صيرورته في أساطير ما قبل الإسلام وصولاً إلى الخطابات الإسلامية ذات الصلة بالجاهلية، وذلك لا على أساس أنه مرحلة تاريخية عفى عليها الزمان كما يفعل بعض المنتسبين إلى الفكر الوضعي[4]، ولكن على أنه خاصية ملازمة للفكر عامة نجدها قبل الإسلام وبعد ظهوره كما نجد بقاياها إلى الآن في مناخات ثقافية معينة وأحياناً تعايش نقيضها وذلك طبعاً من المفارقات. إلا أنه ينبغي أن يذكرنا دوماً بعلاقة الميثوس باللوغوس وبإمكانية اجتماع الضدين قبل انفصال أحدهما عن الآخر.

وللفكر الأسطوري منطقه الخاص وعلائميته الخاصة ومقولاته و«أشكاله الرمزية». فما عسى أن تكون مميزات ذلك الوعي الأسطوري أو الفكر الأسطوري الذي مكننا طوال عملنا من تمييز خطابات أو بنىً أسطورية من غيرها ضمن نصوص قد لا تعتبر لأول وهلة من الأساطير؟ فلنذكّر قبل ذلك أن ذلك الوعي الأسطوري أو «الأسطوري» عامة قد يتجلى من خلال دلائل لغوية وأخرى غير لغوية.

ـ فهو يسكن اللغة بصفتها ذاكرة جماعية كما رأينا مع الشمس وأسمائها المختلفة وما لها من علاقات بالفرس والغزالة والنخلة ومثل ما رأينا مع بعل/هبل إله الخصوبة.

ـ كما يتراءى عبر الصورة المنحوتة مثل صنم ودّ الإله القمري الذكر ذي الوفضة والسهام مثل «شَمَشْ» إله البابليين الذي منه تسلم حامورابي شريعته.

ـ كما يتجلى من خلال الرموز ـ وما أكثر ما رأينا من الرموز الحيوانية ـ ذات الأصداء الأسطورية مثل رمزية الغراب «الكاهن» والهدهد الهادي دليل سليمان على الماء والحية الشيطان الداهية ذات العلم والمعرفة حارسة الكنوز التي حصلت على الخلود.

ـ ويظهر بطبيعة الحال في الخطاب عامة ومن باب أولى وأحرى من خلال خطابات أسطورية مثل أسطورة خلق الخيل من ريح الجنوب بعد أمرها بالاجتماع في قصة شبيهة بقصة خلق آدم من أقاليم الأرض أو مثل أسطورة خلقها من الماء فخرجت للنبي سليمان من البحر خضراء مجنحة.

ـ ويتجسم الوعي الأسطوري في شكل طقوس تنمُّ عنه وتخرج الأساطير أعمالاً حية متجلدة كالدُّوار حول الصنم أو استلام آساف ونائلة والسعي بين الصفا والمروة في موسم الحج.

(4) وقد نقدنا بعضهم في الفصل الأول انظر مثلاً دراسة عبد المعيد خان.

وهكذا وفي مختلف هذه الحالات يتجلى الفكر الأسطوري على اختلاف مظاهره في شكل بنية من بنى التفكير تكون بمثابة المنوال أو الرحم تنسج عليه أو تخرج منه أساطير تماماً كما تتولد الجمل والتراكيب مستندة إلى مناويل لغوية كامنة في أذهان أصحابها.

أما خصائصه ومميزاته فتتجلى من خلال تنظيم الكون الأسطوري ومقولاته وأشكاله وذلك على الصعيدين المنطقي والدلالي فلننظر إلى بعضها من خلال أساطير العرب عن الجاهلية بتسليط بعض الأضواء عليها من الناحيتين الفلسفية والعلائمية مستعينين في ذلك ببعض الدراسات المقارنة ولا سيما بخطاب مناقض لها مبدئياً هو خطاب الفكر العلمي الموضوعي، كما يمارس في عالم المعرفة الموضوعية ونعني به زيادة في التوضيح ذاك الفكر الذي يقف صاحبه موقف الباحث المستفسر الشاك الفاحص شأن الجاحظ وخطابه في كتاب الحيوان ومواقفه من خطابات بعض «جهلة المفسرين» وخرافات «الحشوية» و«مزاعم العامة»!

1.1.7 الفكر الأسطوري من وجهة نظر الفلاسفة.

تتجلى خصائص منطق الفكر الأسطوري من خلال الموضوع والسببية وما يتصل بذلك من المقولات مثل مبدأ الهوية والجوهر والصيرورة وعلاقة الجزء بالكل والدليل بالمدلول والرمز بالمرموز إليه[5].

فليس فيه تمييز بين الذاتي والموضوعي مثلما نجد ذلك على نحو صارم دقيق في الفكر العلمي وهو عار من التميز المتعارف بين ما يُعرف بالحقيقة والمظهر. فعالم اليقظة والمنام عالمان متصلان أو هما يشكلان عالماً واحداً وليس الثاني دون الأول أهمية ولذلك فنحن لا نتورع عن تفسير الرموز الأسطورية بواسطة رموز الأحلام في كتب تعبير الرؤيا. ومن ينكر أهمية حلم عبد المطلب الذي دعي فيه إلى أن يحفر زمزم ودله على ذلك الغراب الأعصم؟ أو حلم طريفة الذي رأت فيه إيذاناً بتفرق الأزد أيدي سبأ؟ أو حلم ذي القرنين الذي عرج إلى السماء بأسباب وأطلع على ما كان خبيئاً؟ كلها دلائل أو علامات على ما بين العالم المرئي، عالم الحس و«الشهادة» من جهة وبين عالم الغيب أو عالم الكائنات اللامرئية من أسباب.

---

(5) انظر أ ـ فراكنفورت وتوركليد جاكوبسون: «ما قبل الفلسفة» ص 13-40 وأرنست كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2 الفكر الأسطوري، ص 86.

وفعلاً فلا فرق فيه بين الاسم والمسمى أو بين الرمز والمرموز إليه أو بين الجزء والكل، فـ «الزهرة»/ أو أناهيد أو بيدخت أو عشتار قد صعدت إلى السماء بعد أن علمها الملاكان هاروت وماروت باسم الله الأعظم فحق عليهما العذاب وعلقا منكسين على بئر ببابل جزاء وفاقاً على ممارسة السحر. وكان المغيرة بن سعيد العجلي يزعم أنه كان يقاتل ويُنصر ويهزم الجيوش بذلك الاسم فالاسم الحاضر بديل من المسمى والكلمة خالقة فاعلة. وتستعمل خصلة الشعر للتأثير في صاحبها أي في الكل ضمن بعض الأعمال السحرية[6] ويكون الظل بديلاً من الإنسان. وهذا ما اصطلح بعضهم على تسميته بقانون المشاركة.

2.1.7 السببية في الفكر الأسطوري من خلال أساطير العرب عن الجاهلية.

التعليل أو البحث عن الأسباب والمسببات مقولة من مقولات البحث العلمي إلا أنه أيضاً من مقولات الفكر الأسطوري ويقوم في كليهما على القول بوجود سبب إذا حصل تزامن أو تماكن إلا أن بين النوعين من الفكر المذكورين اختلافاً نوعياً لا سبيل إلى إنكاره[7].

وقد أتينا على أمثلة طريفة، منها تلك الأساطير التعليلية الكثيرة التي تصور مسلسل خلق الكون وكيف كانت الأرض في بداية الأمر تتكفأ كالسفينة في البحر، فأرسل إليها ملك ضبطها بأن وضعها تحت عاتقه ثم جعل قرار قدميه على سنام ثور أهبط من الجنة ثم أنزلت إليه ياقوتة خضراء أولى وضعت تحت قدمي الملك ثم صخرة خضراء تحت قدمي الثور ثم وضعت الصخرة فوق الحوت المسمى «بهموت» أو «لوتيا».

ومن الأساطير التعليلية سائر الأساطير التفسيرية المجيبة عن تنوع ما في العالم من الكائنات مثل قصة الإربيانة التي كانت خياطة تسرق السلوك فمسخت وجعلت الخيوط شاهداً على فعلتها، ومثل قصة خلق السنور من منخر الأسد لما تكاثرت الجرذان في سفينة نوح وقصة خلق الخنزير من سلحة الفيل على نفس السفينة لما كثر بها الروث، أو قصة طوق الحمامة وقنزعة الهدهد وكيف أنه من بِرّه بأمه دفنها فوق رأسه وبذلك يفسرون نتن رائحته.

ولعل التفسير الأسطوري يتجلى في أوضح معانيه عندما نجد أي شيء يتحول إلى أي

---

(6) الأمثلة على ذلك عديدة ولا سيما في الطقوس عامة والطقوس السحرية خاصة. انظر مثلاً الحديث الذي ينكره بعضهم ومفاده أن اليهود سحروا النبي مستعملين في ذلك خصلة من الشعر. النويري: نهاية الأرب ج 16 ص 390-395.

(7) أرنست كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 68.

شيء آخر. وإذا كان التفسير في الفكر العلمي والتجريبي يقوم على معنى الاستحالة والتغير والتطور فإن الفكر الأسطوري يقوم فيما يقوم على المسخ كمسخ الإربيانة ومسخ الضب أو غيرها من الحيوان لا بناء على قانون من قوانين الطبيعة ولكن على إثر حادثة فريدة تروى وتكون كافية لبيان أصل شيء ما[8] مثل دموع حواء بعد أن أهبطت من الجنان وقد سالت أنهاراً تماماً، كما إن العالم في بعض الأساطير العالمية نشأ من شيء أي من بيضة أو شجرة أو من جسم عملاق الأرض لحمه والمياه دمه والجبال عظامه والشجر شعره وقبة السماء رأسه وجمجمته[9]. وكان «المهادرزية» يزعمون «أن المبدأ ثلاثة إخوة أحدهم مهادرز فاحتال أخواه للمكر به فعثرت به دابته فسقط ميتاً فسلخا جلده وبسطاه على وجه العالم فصار من جلدته هذه الأرض ومن عظامه الجبال ومن دمائه الأودية والأنهار ومن شعره الأشجار والنبات»[10].

ولنا في قصة خلق آدم إما من أديم الأرض ومختلف ما فيها من التربة أو من الأرضين السبع أو من أقاليم عديدة على أساس من العلاقات الرمزية أو التماثلات الشكلية.

ونحن لا نجد في كل مرة تصويراً لكيفية حدوث الشيء بل نجد تصويراً لإرادة فاعلة كما في أسطورة الليل والنهار وفي قصة «هراميل وشراميل» واليد التي تقبض على الظلمة أو تبسطها شيئاً فشيئاً وبحسب ذلك يكون اختلاف الأوقات، أو في أسطورة المد والجزر وتفسر بشهيق الثور الأسطوري الحامل للملك والأرض وزفيره أو في أسطورة تفسير الزلزال بأن جبل قاف وهو أبو الجبال يحرك عروقه المتصلة بجميع جبال الدنيا.

وهكذا تختلف صورة الكون الأسطورية عن صورته التجريبية العلمية من حيث التعليل والسببية ولا يصدق هذا على تفسير الظواهر الطبيعية فقط كما تفيد ذلك الأمثلة السابقة وإنما يصدق أيضاً على المجتمع وقوانينه، فإذا بعض الأساطير تقيم علاقات سببية بين أحداث وقعت في بداية الخليقة وبين صورة المجتمع الحاضر وما فيه من المراتب[11].

---

(8) ارنست كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 70 انظر عن المسخ كتاب الهفت والأظلة المنسوب للمفضل الجعفي.

(9) المصدر السابق، ج 2، ص 78.

(10) المقدسي: البدء والتاريخ ج 1، ص 144.

(11) انظر خلق النور المحمدي ضمن أسطورة سنية متأخرة. ومن عرق أنفه خلق الله الملائكة... فمنهم من رأى رأسه فصار خليفة وسلطاناً بين الخلائق ومنهم من رأى جبهته فصار أميراً عدلاً... ومن رأى كفه الأيمن فصار طباخاً ومن رأى أنامله اليسرى صار كاتباً...» ضمن أساطير الخلق.

3.1.7 الوعي الأسطوري من وجهة نظر علائمية Sémilogique.

تفيدنا بعض الدراسات العلائمية في دراسة الأساطير والفكر الأسطوري أو الوعي الأسطوري. وكنا رأينا كيف ينظر بعضهم إلى الأساطير بصفتها نظاماً علائمياً من الدرجة الثانية يتراكب على نظام علائمي أول هو اللغة الطبيعية[12].

ويعرف أحد الباحثين ذلك الوعي انطلاقاً من دراسة نموذج من «الأوبانيشاد» بأنه وعي «لا يمكن مبدئياً ترجمته في وصف من مستوىً آخر تماماً كما تتعذر ترجمة أسماء الأعلام» وبأنه «وعي مغلق على نفسه ولا يدرك إلا من الداخل»[13] مستعرضاً جملة من الحقائق المؤكدة لبعض خصائص الفكر الأسطوري كما رأيناها من وجهة نظر الفلاسفة ومنطق الفكر العلمي كما تبيّن التمفصلات Articulations المساعدة على تجلية هذا الضرب من ضروب الوعي الذي كان ولا يزال موجوداً لدى البشر وفي جميع المجتمعات حتى «أرقاها» وذلك على صعيدين اثنين منطقي من جهة ودلالي من جهة أخرى.

أما على الصعيد المنطقي فهو عالم متولد عن وعي لا يؤمن أصحابه بالمراتب hiérarchie عالم يحتوي على أشياء تنتمي منطقياً إلى رتبة واحدة فعبارة «الأوبَانيشَاد» Upanishad ـ النصوص المقدسة الهندية الشهيرة ـ «العالم حصان» والتي تقال «العالم مادة» وهو تعريف العلم، تنتمي منطقياً إلى مستوىً واحد بما أن كلمة عالم وحصان من ذات المستوى وإن كان المثال يتضمن إحالة إلى شيء أصلي أول أو إلى «صورةٍ أم» صورة خلق آدم من أقاليم الدنيا أو صورة خلق الخيل من ريح الجنوب أو من الماء[14].

ـ أما على الصعيد الدلالي فلعله من باب المفارقة أن نقول إن ذلك العالم قائم على مراتب صارمة على صعيد القيم الدلالية. فرغم ما في الكون الذي تصوره لنا الأساطير من وحدة بين جميع عوالم الطبيعة وأن الجزء قد يحل محل الكل (الشعر في السحر) فإن كل

---

(12) انظر أعلاه الفصل الأول: تعريف الأسطورة.

(13) Y.M. Lotman et B. A Ouspenski: Mythe-nom -culture in Travaux sur les systèmes de signes (P. 18-31).

راجع لمزيد التوسع ترجمة فرنسية لسبعة نصوص مقدسة هندية:

.Sept upanishads collection points. P. 25 Edition Seuil 1981.

(14) انظر دراسة Y.M. Lotman et B. A Ouspenski: Mythe-nom -culture المرجع السابق.

ويقيم مقابلات بين الوعي غير الأسطوري والوعي الأسطوري من حيث بنيتها من الناحية العلائمية.

كوكب من الكواكب السيارة مثلاً وكل يوم من أيام الأسبوع وكل معدن من المعادن وكل جزء من أجزاء آدم الذي جُبل من أقاليم الدنيا وكل ريح من الرياح وكل جهة من الجهات وكل عدد من أعداد مخصوصة مثل الأربعة والخمسة والسبعة والإثنا عشر وكل لون وشكل، مشحون بطاقة رمزية أو دلالة أسطورية خاصة تساهم في رسم معالم إدراك الكون إدراكاً أسطورياً أو دينياً.

وعلى هذا تقوم فكرة وحدة العالم المجسمة من خلال ما يمكن ملاحظته من تماثل بين الإنسان والعالم قاطبة أو بين الأعمال البشرية وأحكام الكواكب ونظام المجتمع والمعدنيات والحيوان والنبات وما بينها من التناسبات كما يمكن تبينها من خلال الكتب الاستسرارية ésotériques والأعمال السحرية.

وإذن فكل جزء يدخل في مكونات ذلك الكون الأسطوري يعتبر بمثابة كل كما إنه من جهة أخرى فريد من نوعه ونسيج وحده. ويقتضي تعدد الأشياء أو المكونات منطقياً إدراجها في مجموعات أعم، كما يقتضي وجود مستوىً ثان، يكون في الخطاب بمثابة لغة وصفية Métalangage. غير أن وحدانية كل مكون من مكونات الكون الأسطوري وتميزه تمام التميز عن غيره في الفكر غير الأسطوري ولا سيما في الفكر الفلسفي والعلمي، لا تحول دون رد المتعدد إلى واحد.

إن الكون الأسطوري موسوماً على هذا النحو ومترابطاً على هذا النسق يفضي بنا إلى نوع من العلائمية Sémiosis مخصوص شبيه بالتسمية أو بإعادة إطلاق الأسماء على بعض المسميات ولذلك يعتبر بعض الدارسين أن الوعي الاسطوري شبيه بأسماء الأعلام وهو ما يحيلنا مرة أخرى إلى معنى الخلق وإلى الأصل والمقدس عامة[15].

ذلك أنه توجد علاقة بين بعض المواضيع السردية الأسطورية وإطلاق الأسماء على مسمياتها أو إعادة التسمية وباختصار امتلاك السلطة اللغوية وسلطة الفعل وما لذلك من صلة بالمقدس بمعنى أن التسمية من مشمولات الخالق[16].

---

(15) Y.M. Lotman et B. A Ouspenski: Mythe-nom -culture (P.18-31)

(16) مما يدل على أهمية الإسم عند الشعوب القديمة وأنه جزء من الكيان بل الكيان نفسه تغيير عديد من أسماء العرب مع اعتناقهم الإسلام. يذكر ابن حزم في جمهرة أنساب العرب ص 130 في ذكر شهاب بن عبدالله أن اسمه كان عبد الجان وسماه الرسول عبد الله. والأمثلة التي من هذا القبيل أكثر من أن تحصى.

ومن ذلك مختلف الأوضاع التي يتم فيها تسمية أشياء بلا مسميات لأول مرة كما في أساطير الخلق باعتبار أن العملية تمثل عملية خلق وهو أمر يصل الكائن بزمن مقدس لأنه يؤصله في الزمن الأول ـ زمن الأصول ـ فقد أطلقوا اسم جبل عرفات على الجبل المعروف لأن آدم وحواء تعارفا فوقه. أما أصل تسمية جبل أبي قبيس فمردها أن أبي البشرية سماه كذلك حين اقتبس منه النار التي بأيدي الناس[17]. أما اسم أم القرى الذي يطلقونه على مكة فلأن بعض الأخبار عن كعب الأحبار تفيد أنها «كانت غثاء على الماء قبل أن يخلق الله عز وجل الأرض بأربعين سنة ومنها دحيت الأرض، كما إنها أول بيت وضع للناس»[18].

وعن ابن عباس «لما كان العرش على الماء قبل أن يخلق الله السموات والأرض بعث الله ريحاً هفافة فصفقت الماء فأبرزت عن حشفة في موضع هذا البيت كأنها قبة فدحا الله الأرضين من تحتها فمارت فأوتدها الله تعالى بالجبال فكان أول جبل وضع فيها أبو قبيس فلذلك سميت مكة أم القرى»[19] فأصل تسميتها متصل بزمن الخلق. وكذا تسمية قعيقعان وفاضح وأجياد ومطابخ[20] وشأن أسماء الأعلام مثل آدم في العربية والعبرية (وهو مشتق من ا د م أي من أديم الأرض) وتسمية «أبناء نزار» الأربعة، وتفسر بواسطة خبر أسطوري عن جدهم نزار وقد أوصى لهم بوصية قسمت بينهم أمواله وكانت سبباً في تسمية أبنائه بمضر الحمراء وربيعة الفرس أو القشعم وإياد الشمطاء وأنمار الحمار فضلاً عن إرساء أهم دعائم الحضارة.

ومنها إعادة التسمية في الإسلام حيث أصبح بنو زنية بني رشدة وظالم راشداً، وهي تذكرنا بطقوس العبور أو التبدئة initiatique. وتفيد بعض الأخبار أن النبي غير أسماء بعض المسلمين إثر اعتناقهم الدين الجديد فكانت التسمية بمثابة الخلق الجديد كما إنها لا تختلف عما لا شك أنه كان سائداً في المجتمعات القديمة ضمن الاستدلال على الغيب من خلال عديد من العلامات من بينها «الفأل».

ـ من ذلك تعليم اللغة أو تعليم آدم الأسماء كلها وعلم سليمان الحكيم منطق الطير

---

(17) النويري: نهاية الأرب، ج 1، ص 219.

(18) عن الأزرقي: أخبار مكة، ج 1، ص 31-32.

(19) الأزرقي: أخبار مكة، ج 1، ص 31-32. انظر مثالاً مشابهاً عن أن البلاد الكبرى المتطورة هي التي تطلق الأسماء في كتاب نسيب وهبة الخازن: أوغاريت ص 37.

(20) انظر الأزرقي: أخبار مكة، ج 1، ص 82-83.

والحيوان عامة، فإذا امتلاك الأسماء والقدرة على التخاطب بعديد اللغات دليل من دلائل القدرة والنفوذ وهي الصورة التي بلغتنا عن سليمان وتتمثل في أنه قد أوتي من الحكمة والسلطان ما لم يؤت من قبله ولا من بعده.

ـ من ذلك القدرة السحرية والفعل المنجرّ عن المعرفة بالأسماء وأبرز تجلياتها في السحر وحسبنا أن نذكّر أسطورة الزهرة وأن الكلمة الطيبة أي اسم الله الأعظم هي التي مكنتها من الرقي إلى السماء كما إن اسم الله الأعظم هو الذي مكن «بولوقيا» في رحلته الشهيرة من التغلب على جملة كبيرة من العقبات ومن العود إلى أمه على جناح طائر أبيض قطع به مسيرة خمسمائة عام في طرفة عين[21].

2.7 الكون الأسطوري من خلال أساطير العرب عن الجاهلية: بناه وأشكاله الرمزية.

إذا انطلقنا من أن الكون الأسطوري هو كما قلنا ذاك البناء الفكري الرمزي، كان لا بد أولاً من ضبط معالمه وشروط وجوده بصفته نظاماً أسطورياً يتميز مثلاً عن التأليف المنطقي (Synthèse) الذي نجده في الخطاب العلمي وفي نظام المعرفة العلمية ضمن الفكر الحديث مثلاً. وهذه المعالم أو الأطر هي بنىً أو أشكال رمزية منها ثلاثة أساسية معبرة «عن السمة الكلية للأنساق الحدسية تضفي الانسجام على الوعي الأسطوري ألا وهي المكان أو الفضاء والزمان والعدد»[22].

فلا شك في أن الوجود رهين أحد الأشكال وهو المكان وهو الشرط الفكري المثالي (Idéel) للنظام في ظل التماكن. ومن الثابت أيضاً أن الصيرورة رهينة شكل آخر هو الزمان وهو الشرط الفكري المثالي للنظام في ظل التعاقب[23]، ولكن الفارق الأساسي بين التأليف المنطقي والتأليف الأسطوري يتمثل في نمط ذلك الانسجام.

1.2.7/ المكان/ الفضاء الأسطوري.

يختلف الفضاء الأسطوري عن الفضاء المحسوس الذي يدركه الفرد من خلال تجربته الحسية ويتلون المكان فيه بألوان ذاتية عاطفية حسية، كما يختلف عن فضاء المعرفة المحض

---

(21) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 322.

(22) انظر أرنست كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 106-107.

(23) انظر تعريف الفيلسوف ليبنتز صاحب كتاب «Principe de raison» عن أرنست كاسيرر: المرجع السابق ص 107.

الذي يتقرر بالمقاييس الموضوعية الهندسية. ذلك أن التجربة الجماعية لدى الشعوب القديمة تضفي على بعض الأجزاء من المكان معانٍ خاصة منشؤها عدم تجانس المكان وأنّ لكل مكان ولكل اتجاه مثل الأمام والخلف واليمين والشمال وأعلى الشيء وأسفله ومركزه، قيمة في ذاته يستمدها من صلته بالمقدس أو غير المقدس، بل وله «دلالة خاصة وحياة أسطورية»[24]. لذا، فإن الفضاء مقسم إلى مناطق ذات «قيمة» رمزية من قبيل القداسة والسعد والنحس والشقاء والنعيم وما إليها من الدلالات ذات الصلة بشبكة من العلاقات والترابطات الرمزية بين الكائنات على اختلافها. فكيف يتحدد الفضاء الأسطوري القدسي؟

يبدأ الاحساس بالفضاء الأسطوري انطلاقاً من المقابلة بين الليل والنهار والنور والظلمات كما يشكل جسم الإنسان وأعضاؤه في مجرى العادة والمألوف، النظام المرجعي لمختلف الفروق الفضائية فتتشكل الصورة الحدسية عن الفضاء انطلاقاً من جسم الإنسان وما يقع أمامه أو وراءه وأعلاه أو أسفله[25]. بل إن بعض الأديان المتطورة مثل ديانة الفرس القدامى مثل الثنوية والحرانية تنطلق من هذه المقابلة بين مبدئي النور والظلمة وتطور نظاماً فكرياً عقائدياً[26]. كما إن بداية الخلق في أساطير وادي الرافدين إنما هي مع تجلي النور/ مردوك/ إله الشمس البازغة وانتصاره على تيامات إله السديم والظلمات المجسم في صورة وحش يماثله في سفر التكوين التوراتي: لوتيا «Léviathan» أو بهموت «Béhémot»[27].

---

(24) كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 125-111- و1- فرانكفورت: ما قبل الفلسفة ص 33 وجوزيف شلهود: بنى المقدس عند العرب ص 21.

(25) كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 116-117.

(26) انظر المقدسي: البدء والتاريخ، ج 1 ص 143 يقول «أصل اعتقاد هؤلاء في الجملة أن المبدأ شيئان اثنان نور وظلمة وأن النور كان في أعلى العلو وأن الظلمة كانت أسفل السفل نوراً خالصاً وظلمة خالصة غير مماسّين على مثال الظل والشمس».

(27) ويتشكل العالم في بعض الأساطير العالمية من مختلف أجزاء كائن بشري أو فوق البشر (الريغ فيدا ـ العالم من جسم الإنسان). ومنذ القديم كانت المقابلة بين العالم الأصغر، والعالم الأكبر: وقد بقي لنا هذا التصور الأسطوري من خلال هذا المقطع للمقدسي في تشابيه «الإنسان ثمرة هذا العالم وقالوا هو العالم الأصغر إذ لا يوجد في العالم شيء إلا وجد له شبه في الإنسان لأن فيه ظاهراً هو الجسم وباطناً هو روحه وأربع طبائع من اسطقساته. فالسوداء باردة يابسة من طبع الأرض والصفراء حارة يابسة من طبع النار والبلغم بارد رطب من طبع الماء، والدم حار رطب من طبع الهواء ولحمه كالأرض وعظامه كالجبال وشعره كنبات الأرض وأعضاؤه كالأقاليم وعروقه كالأنهار ومنفذه ومفارز عرقه كالعيون ورأسه الفلك محيط به وفيه نيّرانه كنجوم الفلك وظهره =

2.2.7 الشرق والغرب.

من أبرز هذه الاتجاهات الشرق والغرب ويعزو بعضهم ما لها من قيمة دلالية رمزية إلى رسوبات أسطورية دينية ضاربة في غياهب ماضي البشرية تتصل بعبادة النور والشمس. وقد لا يكون ذلك بالأمر الغريب فقد عبد العرب فيها عبدوا الشمس وبعض الكواكب وكانت اللاّت آلهة الشمس وكان الهيكل الممثل لها صخرة مربعة سواء عند العرب أو عند الأنباط[28]. وأسطورة الليل والنهار وخلق الكون من النور تشبه أن تكون قصة مشاكلة لقصة الحياة وتجددها كل يوم بشروق الشمس ثم غروبها ولذلك اقترن بالشرق معنى النور وظهور الحياة وكان الغروب والليل رمزين للغربة ثم للموت[29]. ثم لا ننس أن جنة عدن تقع في المشرق لا في المغرب بل إن جهنم تقع كما رأينا في خبر عن ابن عباس في بلاد المغرب أو ببلاد السودان ويتضح التقابل إما على أساس جغرافي أو على أساس الألوان ومقابلة البياض للسواد.

3.2.7 اليمين والشمال:

لعل أجلى صورة للتمييز بين قيمتيهما الدلالية الأسطورية ما نجده ضمن الزجر عند العرب وفي الكهانة قبل الإسلام ثم ما قد يكون له من صدىً ضمن الفكر الديني ولا سيما في تصور خلق الخليقة من ظهر آدم وفي صورة مشهد الحساب والعقاب.

اليمين ومنه اشتق ربما اليمن السعيد ـ وهو إلى يمين الشمس ـ ذو صلة دلالية باليُمن والبركة والخير. ومن العبارات اللصيقة بها تيامن أي ذهب في اتجاه اليمين وتشاءم أي ذهب في اتجاه الشمال والأعسر وهو الذي يستعمل يده اليسرى كما في المثل «ثكلت الأعيسر أمه لو كان يدري لطال غمه» تدل على معنى الصعوبة وربما ضنك العيش لأن العسر مقابل اليسر وهو السهولة، سهولة العيش والغنى.

= كالبر وبطنه كالبحر وفي بطنه ألوان مختلفة من المياه والحيوان كنحو ما في بطن الأرض، وفي بداية الدواب المتولدة في الأرض، وفيه النماء كما في النبات والحركة الكامنة كالبهائم والغضب كما في السباع وفيه عقله... كالإله المدبر» المقدسي: البدء والتاريخ ص 78-79.

(28) انظر أعلاه أساطير الكواكب.

(29) لا يقتصر ذلك على الأساطير وإنما هو موجود ضمن القصص الفلسفية مثل رسالة الطير لابن سينا أو في الفلسفة الإشراقية الأفلاطونية الحديثة.

أما الطائر الميمون أو المحمود فهو السانح أي الذي يطير إلى اليمين وهو الـذي يتفاءل به، وإلى الآن ما زلنا نقول «سنحت الفرصة» وبخـلافه البـارح وكانـوا يتشاءمـون به. ولمـا قادت طريفة قومها الأزد في هجرتهم رأت أن «قد جرى لهم خير طائر».

أما في خلق بني آدم بعد أخذ الميثاق منه والإقرار بالربوبية للخالق فإن الناس خرجـوا من ظهره كالذر يدبون فقبض منهم قبضتين فمنهم أصحاب اليمين وهم السعـداء وأصحاب الشمال المخلدون في النار وبئس المصير. وكذلك يؤتى الإنسان يـوم القيامـة كتابـه إما بيمينـه فينقلب إلى أهله مـسروراً أو بشماله وهو الذي يصلى سعيرا.

فإذا نظرنا إلى الشعائر والطقوس قبل الإسلام من خلال الحج كما كان يمارسـه العرب القدامى ولا سيما منهم الحمس ـ وهم أهل مكة قريش وكنانة وخزاعة ـ تبيّن لنـا أن الطائف منهم كان ينطلق من الحجر الأسود أي من المشرق ثم «يبدأ بآساف فيستلمه ثم يستلم الركن الأسود ثم يأخذ عن يمينه ويطوف ويجعل الكعبة عن يمينه فإذا ختم طوافه سبعاً استلم الركن ثم استلم نائلة فيختم بها طوافه»[30].

4.2.7 الشمال والجنوب:

لسنا ندري ما إذا كانت توجد علاقة بين الشِمال والشَمال في العربية ولكن الثابت أنهما موسومتان بسمة الشؤم وإن ريح الشمال مثلاً ريح عقيم تدوم ستة أيـام حسومـاً وهي جافـة باردة. ويعكسـها ريح الجنوب وهي من الـرياح اللواقـح المحملة بالأمـطار واليمن والبركـة، ولذلك ربما نجد في مخيـال العرب القـدامى ضمن أساطيرهم أن الخيل قـد خلقت من ريح الجنوب وهي ريح مباركة كالريـح التي قادت يعـرب بن قحطان إلى اليمن فـسـار يقتفي آثار رائحـة المسك، وهي ريـح تتصل بـالمقدس وكـان الطيب من العنـاصر التي تسـاهم في جـو القداسة بينما أهلكت عاد بريح صرصر عاتية.

5.2.7 الأعلى والأسفل.

يتحدد الأعلى والأسفل مثل اليمين والشمال وسـائر الجهـات الأربع انطلاقاً من جسم الإنسـان فينقسم الفضاء إلى علوي وسفـلي ومن نافلة القـول أن هذين الإتجـاهـين محمـلان بدلالات أسطورية ورمزية تكاد تكـون أنثروبـولوجيـة تمامـاً كما إن الحـركة صعـوداً أو نزولاً

---

(30) الأزرقي: أخبار مكة، ج 1، ص 177-178.

تتحدد «قيمتها» من خلالها. والفرق واضح مثلاً بين عروج الزهراء إلى السماء أو رقي ذي القرنين في المنام إلى السماء بأسباب الحلم أو سفره العمودي الذي قاده رمزاً إلى «عالم الملائكة» وبين النزول إلى الدرك الأسفل من النار، بل إن هذين النسقين Schèmes نسق الصعود ونسق النزول يتصلان على الصعيد الرمزي بالنور والإشراق أو بخلافهما. وقصة الإسراء والمعراج كما رأينا وبصرف النظر عن الحادثة التاريخية رحلة رمزية نحو تحقيق الكمال في حين أن عالم ما تحت الأرض وكل ما له صلة بالنزول يقترن بمعنى الظلام وما يتصل به من دلالات حافة منها الانتقاص والتهافت وإذن فلا فاصل مبدئياً بين هذين العالمين الأعلى والأسفل بل بينهما وساطة ووسائط مثلما نرى ذلك أسفله.

6.2.7 المركز.

وللمركز أهمية أسطورية رمزية خاصة لا تقل أهمية عن سائر الجهات[31] وليس هذا خاصاً بالعرب - فجميع الحضارات اعتقدت أنها الأفضل وتعتقد كل أمة من الأمم في وقت ما من تاريخها أنها خير أمة أخرجت للناس وإن مكانها من العالم هو الصدارة أو القلب أي المركز. وقد يكون خارجياً كما إنه قد يكون داخلياً مثلما هو الشأن عند المتصوفة ويمثل الحقيقة أو القلب أو الصميم وإليه تكون الرحلة بمعنييها الحقيقي أو المجازي.

ذلك أن المركز «هو المكان المقدس بأتم معنى الكلمة»[32]. يستخرج من الفضاء الكلي ويحاط بضرب من السياج سواء أكان مادياً أم معنوياً فيصبح حمىً أو حراماً أما شكله وصورته الرمزية فهي الدائرة أو الجبل أو ما يمكن أن يقوم مقامه من الهياكل.

أما الأمثلة التي يمكن أن نستحضرها دليلاً على مختلف المظاهر التي يتجلى من خلالها المركز المقدس فعديدة. منها ما يتصل بعالم الطبيعة كالجبل ومنها ما يتصل بعالم الثقافة كالهياكل والمعابد وحمى بعض الآلهة مجسماً في مجال يحيط بالأصنام أو حمى القبيلة أو حمى قبر أحد أفرادها، رغم أن مختلف هذه الظواهر قد تطورت مع تطور الحياة في المجتمع ومع تطور الفكر الديني عند العرب.

---

(31) الهنود الزوني Zuni: يقسّمون العالم إلى سبعة عناصر: شمال/ جنوب شرق/ غرب عالم علوي/ عالم سفلي ومركز العالم. ويناسب الشمال الهواء والشتاء والحرب والجنوب النار والصيف والفلاحة والطب والشرق البحر والخريف والسحر والطب والغرب الماء والربيع والصيد (عن أرنست كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 113) وعند الصينيين أن لجميع المقابلات النوعية وجميع الفوارق ما يناسبها في المكان والفضاء.

(32) إيلياد: أسطورة العود السرمدي (بالفرنسية) ص 30.

والجبل من أبرز الأمثلة على المركز وقدسيته، فقد رأينا[33] أن الجبل واسطة بين العالمين العلوي والسفلي وان عليه نزل آدم وإليه كان يصعد العرب قديماً للاستسقاء ولإضرام نار المزدلفة وإليه صعد لقمان صاحب الأنسر وسمع الصوت الذي أبلغه بأنه قد نال طلبته ومنح عمر سبعة أنسر وفي كهوفه كان التحنث والانقطاع عن العالم السفلي. ومن أمثلة الجبال المقدسة الممثلة للمركز جبل قاف الأسطوري الذي كانوا يعتبرونه أبا الجبال كلها المتصلة عروقه بعروق جميع الجبال وجبل سرنديب أو جبل نوذ الذي نزل عليه آدم وكان رأسه يلامس السماء في بداية الخليقة وجبل أبي قبيس «أول جبل وضع» لما مادت الأرض ومنه اقتبس آدم النار. ومن الأمور ذات الدلالة أن جبل قاف الأسطوري المذكور يتمثل لبعضهم في شكل مستدير علاوة على كونه جبلاً محورياً لأنه محيط بالأرض كلها وهنا يقترنُ شكل المحور بشكل الدائرة[34].

والشجرة كالجبل يمكن أن تكون شجرة كونية محورية ومَثَل ذلك شجرة الحياة في جنة عدن في الفردوس أو «شجرة الكون» وترمُز بأغصانها الأربعة أو السبعة إلى الحقيقة المطلقة أصل الحياة والدين والقداسة[35].

ومن الأمثلة ذات الصلة بعالم الإنسان الرمزي وعموماً بالثقافة مثال حمى الإله ومن ذلك حمى «الفَلس» - صنم طيء - «وكانوا يعبدونه ويهدون إليه ويعترون عنده عتائرهم، ولا يأتيه خائف إلا أمن عنده ولا يطرُد أحد طريدة فيلجأ بها إليه إلا تركت له ولم تُخْفَرْ حوِيَّتُهُ»[36].

ومثله حمى بيت اللات لا يعضد شجره ولا يصاد حيوانه ومن دخله كان آمناً[37] وحمى العزى «وكانت قريش قد حمت لها شعباً من وادي حُراض يقال له سُقام يضاهون به حرم الكعبة»[38] وهو الذي ذكره أبو خِراش الهذلي في رثاء دُبيّة سادن العزى بعد أن قتله خالد بن الوليد:

---

(33) انظر أساطير الطبيعة - الجبال.

(34) انظر المقدسي: البدء والتاريخ ج 2، ص 46 والثعلبي: عرائس المجالس، ص 5.

(35) انظر شجرة اليقين عند الصوفية في أسطورة الخلق السنية ضمن أساطير الخلق.

(36) ابن الكلبي: كتاب الأصنام، ص 59 ويعرِّف الفيروزآبادي في القاموس الحوية بأنها: «استدارة كل شيء».

(37) جواد علي: المفصل، ج 6، ص 228.

(38) ابن الكلبي: كتاب الأصنام، ص 19.

مـا لـذُبَيَّـةَ مـنـذ اليـوم لم أرَهُ	وسط الشُّرُوب ولم يُـلمِمْ ولم يـطُفِ
لـو كـان حيـاً لغاداهم بمُتْـرَعَـةٍ	من الرَّوَاوِيقِ من شيزى بني الهُـطُفِ
ضَخْمُ الـرمادِ عـظيمُ القـدرِ جَفْنَتُـهُ	حينَ الشتاءِ كحـوضِ المُنهلِ اللَّقِفِ
أمسى سُـقَـامَ خَـلاءٍ لا أنيـسَ بِـهِ	إلا السِبـاعُ ومَرُّ الـريحِ بـالغرفِ[39]

والكعبة في أساطير الخلق الإسلامية أم القرى وسُرّة الأرض وتحتل المركز من العالم ولا أدل على ذلك من بعض الأساطير التي تروى عن بنائها مضاهاة لنموذج سماوي وعن موقعها من العالم[40].

وآدم هو الذي بناها بأمر من البـاري «لما أهبط الله تعـالى آدم عليه السـلام من الجنة قال: يا آدم ابن لي بيتاً بحذاء بيتي الذي في السماء تتعبد فيه أنت وولدك كما تتعبـد ملائكتي حول عرشي فهبـطت عليه المـلائكة، فحفـر حتى بلغ الأرض السابعـة فقذفت فيـه الملائكة الصخر حتى أشرف على وجه الأرض وهبط آدم عليه السـلام بياقوتة حمـراء مجوفـة لها أربعـة أركان بيض فوضعها على الأساس فلم تزل الياقوتة كذلك حتى كان زمن الغرق فرفعهـا الله سبحانه وتعالى[41].

وفي بعض الأخبار أنها بنيت محاكاة لأنموذج سماوي هو العرش، وأنها تحتل الوسط من خمسة عشر بيتاً من بيوت العبادة فـ «هذا البيت خامس خمسة عشر بيتاً سبعـة منها في السـماء إلى العرش وسبعة منها إلى تخوم الأرض السفلى وأعلاهـا الذي يـلي العرش البيت المعمـور، لكل بيت منها حرم كحرم هذا البيت ولو سقط منهـا بيت لسقط بعضها عـلى بعض إلى تخوم الأرض السفـلى ولكـل بيت من أهـل السـماء ومن أهـل الأرض من يعمـره كـما يعمـر هـذا البيت»[42]. كما إن أصلها أو أساسها في الأرض السـابعة[43]. وهي في بعض الأسـاطير نـظير الـ «الضرُّاح» أو البيت المعمـور السماوي المقـدس. والضراح في التوراة نـظير بيت المقدس، فعن وهب بن منبه «أنه وجد في التوراة بيتاً في السماء بحيال الكعبة فوق قبتها اسمه الضرّاح

(39) ابن الكلبي: كتاب الأصنام، ص 20.
(40) الأزرقي: أخبار مكة، ج 1، ص 31-32 فكان أول جبل وضع فيها أبو قبيس فلذلك سميت مكة أم القرى.
(41) الأزرقي: أخبار مكة، ج 1، ص 42-43.
(42) الأزرقي: أخبار مكة، ج 1، ص 35.
(43) الأزرقي: أخبار مكة، ج 1، ص 42-43.

وهو البيت المعمور يرده كل يوم سبعون ألف ملك لا يعودون إليه أبداً»[44]. وقد يستقيم فهم هذا التصور على أساس التحول الذي كان في وجهة المسلمين من توجيه وجوههم شطر بيت المقدس في بداية الإسلام ثم تحول تلك الوجهة صوب الكعبة وهو تحول ديني رمزي يفسر لنا استواء المركزين وحلول أحدهما محل الآخر.

وتمثل بعض الطقوس على الصعيد الرمزي رحلة نحو المركز وانتقالاً من مجال الدنيوي إلى مجال القدسي[45] تصحبها بعض الأعمال مثل الحلق وخلع النعال[46] عند الدخول إلى الكعبة، ثم عند الدخول إلى المسجد.

وللفضاء القدسي، من حيث هو مركز، قدرة عجيبة على التكاثر إلى ما لا نهاية. وتفيد إحدى الروايات العديدة التي وصلتنا بشأن عبادة الأصنام عن ابن الكلبي أن الذي سلخ بالعرب إلى عبادة الأوثان والحجارة: «إنه كان لا يظعن من مكة ظاعن إلا احتمل معه حجراً من حجارة الحرم تعظيماً للحرم وصبابة بمكة فحيثما حلّوا وضعوه وطافوا به كطوافهم بالكعبة تيمناً منهم بها وصبابة بالحرم وحباً له»[47]. وفي ذلك تكرار للحرم في المكان وديمومة له في الزمان. ومن الأمثال على تكرار المركز المقدس قصة اتخاذ العزى، فالأخبار تذكر أن الحارث بن ظالم المري من غطفان بنى بناء مماثلاً للكعبة بوادٍ من نخلة الشآمية يقال له حُراض وذرع لهم ما بين الصفا والمروة[48].

---

(44) الأزرقي: تاريخ مكة، ج 1، ص 49.

(45) والمرور من مجال ديني أو أسطوري إلى آخر مربوط دوماً بطقوس عبور ينبغي احترامها احتراماً شديداً عن الإنتقال من مدينة إلى أخرى أو من بلد إلى آخر أو من مرحلة من مراحل الحياة إلى أخرى ـ كاسيرر، ج 2، ص 130-131.

(46) وقد يكون معنى العملية التواضع أو التخلص من عنصر نجس كالثياب في الحج الجاهلي، ولكن ألا توجد علاقة بين نعل ولعن؟. «وكانوا لا يدخلون الكعبة بحذاء يعظمون ذلك ويضعون نعالهم تحت الدرجة» الأزرقي: أخبار مكة، ج 1، ص 174. وانظر زيعور: الأسطورة والكرامة الصوفية، ص 126، ويقول بعلاقة بين النعل وعمل الكهان وهو الذبح.

(47) ابن الكلبي: كتاب الأصنام، ص 6.

(48) الأزرقي أخبار مكة، ج 1، ص 602 وأبو طالب (أو أبو المجد) عقيل بن عطية المراكشي (توفي سنة 602 هـ) عن إحسان عباس: Two Hitherto Unpublished Texts on pre-islamic Religion in «la singnification du bas moyen âge et la culture du monde musulman». Actes du 8e congrès des arabisants et islamisants aix-en Provence-sept 1967-Edisud.

وتاريخ الأديان شاهد على يسر تعدد «المراكز» وعلى وجود المقدس المطلق في كل مكان ومن شأن هذا أن يؤكد صلة المكان بالزمان وقدرة الإنسان الأبدية على العود اللانهائي. وهكذا يصبح الفضاء المقدس أنموذجاً للزمن المقدس بمعنى أنه الفضاء الذي يتم الاتصال فيه بزمن الأصول.

7.2.7 الأعلى والأسفل وما بينهما من صلات في الأساطير.

قد يكون من نافلة القول التأكيد على ما لهذين الاتجاهين من أهمية في رسم معالم الفضاء الأسطوري لا سيما أنهما موسومان حتى في غير الأساطير بتلك السمات الدلالية. إن تقابل الاتجاهين حساً ومعنىً ليتجلى من خلال هندسة العالم لا سيما على أثر ما حصل من تقنين لمعالمه وتعين الفضاءين العلوي والسفلي وتحديد مكوناتها.

فالأعلى بسماواته السبع طباقاً هو عالم الكواكب، والملائكة على اختلاف أصنافها وشكولها وملابسها ووظائفها وفوقه يتصدر العرش وحملته الممثلين لعالم الحيوان من آدمي وثور وأسد ونسر. وتعمر العالم السفلي بأراضيه السبع التي يشتمل كل درك منها على فضاء مخصوص كائنات عجيبة بين الإنسانية والحيوانية بكلابها وعقاربها وحيّاتها وهو أقرب ما يكون إلى صورة للجحيم لا سيما أن الأرض السابعة منه «مسكن لإبليس وجنوده»[49]. وفي هذا الفضاء الرمزي الأسطوري، وبين العالم الأرضي «الدنيوي» وعالم الجن والملائكة سافر ذو القرنين في طلب عين الحياة ـ على غرار أوتنابيشتيم الباحث عن نبتة الحياة ـ فزار أرض الجن والملائكة وكانت رحلته في المكان والزمان، وسافر بولوقيا في قصص الأنبياء وفي ألف ليلة وليلة في طلب الحقيقة المحمدية. وإلى العالم العلوي سافر عديد الأنبياء في رحلة نحو السمو والكمال عرجوا فيها إلى ملكوت السماء واكتشفوا من الحقائق المقدسة ما اكتشفوا[50].

وبعكس ذلك فإن العالم الأرضي أو ما تحته فضاء آخر تشغله الغول والسعالي والشياطين، ولذلك فهو عالم الظلمة بعكس عالم النور وعالم الكثافة في مقابل عالم اللطافة. وليس من الغريب أن كانت البئر والكهف ثم الحمّام من عناصر هذا العالم الرمزي الأسطوري. حسبنا أن نتذكر ما بينها من تشاكل يجعلها مأوى إما للثعابين أو للجن

---

(49) انظر تفصيل ذلك في الفصل الثاني: صورة الكون في الأساطير وقد ألحقناها بأساطير الخلق والتكوين لما لها من صلة بزمن الأصول وزمن الخليقة وفي الفصل الخامس: أساطير الكائنات اللامرئية وقد تناولنا فيه عالمي الجن والملائكة.

(50) انظر على سبيل المثال معراج أخنوخ ومعراج موسى ومعراج ذي القرنين والإسراء والمعراج الإسلامي.

والشياطين، أو للشهوة وشيطانها رغم أنها قد تحتمل دلالة رمزية معاكسة فتكون الصحراء رمزاً للتوحد ويكون الكهف عنواناً للانقطاع عن البشر للتحنث. بل لعل صورة المسجد الإسلامي نفسها أن تكون صورة من هذا العالم بقبته المماثلة لقبة السماء.

على أن هذا التناظر بين العلوي والسفلي قد يكون مماثلاً لتناظر آخر بين الشرق والغرب، فالرحلة الصوفية في عالم النفس التي يصورها لنا ابن سينا في رسالة الطير إنما هي رحلة من الغرب إلى الشرق وهكذا يضارع الانتقال من الغرب إلى الشرق الصعود والتسامي بينما يماثل الانتقال من المشرق إلى المغرب النزول والسقوط.

على أن الاتصال بين هذين العالمين المتصلين غير المنفصلين - لا سيما إذا نظرنا إلى تطور صورتيهما قبل الإسلام وبعده - يتم عبر جملة من الوسائط تنتمي إلى مختلف عوالم الكون والفساد. فمن وسائل الاتصال بين العالمين العلوي والسفلي، المنظور واللامنظور الطيور، ولا غرابة فقد رأينا الغراب دليلاً على حفر زمزم وعلى طقوس الدفن في قصة قابيل وهابيل والحمامة رسولاً لنوح والهدهد دليلاً على الماء في أساطير النبي سليمان والديك ملاكاً مؤذناً، وبواسطة الطيور الأبابيل هزم أصحاب الفيل. ولا ننس اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى وكانت عند قريش «الغرانيق العلى» التي ترجى شفاعتها أي إنها واسطة وشفيع. بل إن صورة الملاك لا تكاد تختلف عن صورة الطائر.

وهل الزجر والعيافة والكهانة عند العرب في الجاهلية غير تجسيد لمعنى استجلاء عالم الغيب والمجهول والاتصال به ومعرفة ما يخبئه بواسطة الطير أو بواسطة الكاهن وما له من بعد نظر. والنظر قرين الفعل - لأن الفعل في أساطير الخلق قد يكون بالنظر - أو بواسطة الكلام المسجوع الغامض الذي لا يكاد يبين، والكلام كما لا يخفى من الوسائط الأخرى بين المنظور واللامنظور لأنه حاضر شأن التمثال الحاضر الشاهد على غياب الإله لأن «الدليل» [اللغوي] شاهد قائم على غياب المدلول.

ومن هذه الوسائط في بعض الأنظمة الفلسفية ذات الملامح الأسطورية الكواكب وهي واسطة بين النماذج السماوية والعالم الأرضي في فلسفة إخوان الصفا وفي منظومة الأفكار الدينية الفلسفية الشيعية[51]. فهي وسيط بين العالمين بمعنى أنها قوى مدبرة ولكل كوكب منها ما يناسبه من السماوات والأيام والأفعال ومن المراتب الاجتماعية ومن المعادن والألوان[52].

(51) انظر: رسائل اخوان الصفاء وعلي بن الوليد: الذخيرة في الحقيقة - ضمن الفصل الثالث أعلاه.

(52) انظر أعلاه أساطير الخلق: صورة الكون.

وصفوة القول عن الفضاء الأسطوري كما حاولنا وصفه من خلال بعض مقولاته أو من خلال بعض الأمثلة المجسمة له في أساطير العرب عن الجاهلية إنه فضاء مهيكل له بنيته شأن الفضاء الرياضي المحض ويبدو هذا الفضاء متماسكاً متجانساً من جهة ومبنياً حسب أنموذج أو منوال خيالي تربط بينه مختلف الرموز. ولا غرابة فالرمز بحكم تعريفه عنصر موحد بين مختلف مناطق العالم ولذلك تتعدد دلالاته في الآن الواحد[53]. ولذلك، فإن جميع الفروق الدلالية «الفضائية» أو المكانية تنصهر في مجموعة كلية تشكل مستوىً مرجعياً للعالم الأسطوري يتجانس فيه عالم الطبيعة وعالم الثقافة[54]. ولعل أبرز شاهد على ذلك، التنجيمُ وما ينطوي عليه من إيمان ضمني بضرب من الحتمية الطبيعية يخضع لها الفرد والمجتمع تتحدد من خلال دوران الكواكب ومواقعها وقراناتها، وهكذا يتصل المكان في دلالته الجوهرية بالزمان. فمهما تكن أهمية المكان والشكل أو الصيغة في بناء الكون الأسطوري فإن الأسطوري ينطوي في حقيقة الأمر وفي دلالته الجوهرية على منظور زماني «فالأسطورة لا تنشأ فقط عندما يتحول الحدس بالكون بمختلف قواه وعناصره إلى صور محددة تحديداً جيداً إلى صور إلهية أو شيطانية، ولا يظهر حقاً إلا في الوقت الذي نُسند فيه إلى تلك الصور ميلاداً وصيرورة وحياة في مجرى الزمان»[55] أي إن الكائن الأسطوري لا يتجلى على صفته الحقيقية إلا عندما يتجلى بصفته كائناً قدسياً ومرد تلك القداسة اتصاله بزمن البدايات والأصول ومن شأن كل ارتباط بذلك الزمان أن يضفي طابع القداسة على عالم الثقافة بجميع ما تنطوي عليه الكلمة من أعراف وأخلاق ومعايير[56].

---

(53) انظر على سبيل المثال صورة الكون كما تتجلى من خلال علم الفلك وما يقترن بها من إيمان بضرب من الحتمية الفلكية. أرنست كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 115، وميرسيا إلياد: Traité d'his-toire des réligions P. 378

(54) انظر أعلاه الفصل الثاني: صورة الكون وأرنست كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 114.

(55) أرنست كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 132.

(56) كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية، ص 132.

1.2.2.7 الزمان في أساطير العرب عن الجاهلية:

«فأصاب عيناً ينزل فيها ماء من ماء السماء. فشرب منه وتطهر.
فلما رأى الماء ينزل ويستدير ولا يسيل منه شيء، قال: إلى أين تذهب أيها الماء؟ فنودي: قد بلغ علمك».
(من رحلة ذي القرنين بحثاً عن عين الحياة ـ وهب بن منبه، كتاب التيجان ص 90-91).

«الدائر هي تمثيل زمن الأسطورة في الفضاء».
(الدّليلُ والقصيدة ص 52).

إذا كان الزمن الكوني زمن الحوادث الطبيعية مثل دوران الكواكب التاريخي سلسلة من الصيرورات يخضع لها كل كائن من الكائنات الحية وزماناً يمكن الرجوع صعداً إلى ما لا نهاية باعتبار أن كل نقطة منه تتصل بما قبلها، ويمكن أن تفسر من خلاله بناء على تسلسل وترابط يصل بين الماضي والحاضر والمستقبل. فإن الزمن الأسطوري الذي يتجلى فيه المقدس واللامقدس هو في مقابل ذلك زمن من نوع آخر تبينّ مختلف الأساطير والطقوس ـ باعتبارها تجسيداً للأساطير وتكراراً لأحداث مقدسة ـ أنه زمن من نوع آخر لأنه لا تاريخي سرمدي[57].

ذلك أنه زمن يختلف عن الزمن الموضوعي أي عن «الزمن المطلق» الرياضي الفيزيائي الذي يجري في ذاته ولذاته دون علاقة مع أي موضوع objet خارجي، وعن الزمن بالمعنى التاريخي بمستوياته ذات الحدود والمعالم الواضحة ألا وهي الماضي والحاضر والمستقبل، المنظمة في نسق تتتابَعُ فيه الأوقات تتابعاً فريداً في مجرىً خطي. رغم أن الوعي التاريخي نفسه والخطاب التاريخي قد ينطوي على تصور للتاريخ مماثل أحياناً لتصور الزمان في الأساطير[58].

(57) أرنست كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 134-138.
وميرسيا إلياد: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 332.
ـ يقوم منهج المعرفة النظرية في الفيزياء والرياضيات حسب كاسيرر على صيغة أكثر تعقيداً موضوعها فكرة انسجام الزمان: بما في ذلك تحديد الزمان تحديداً كمياً وفي مقابل ذلك فإن النظرة الأسطورية والدينية لا تقبل أن يصبح الزمان كلاً منسجماً ـ أرنست كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 147.

(58) ولا شك أن ذلك رهين علاقة التاريخ بالأيديولوجيا وبنظريات المعرفة وما بين جميع ذلك من علاقات جدلية لها تأثير لا ينكر في تصور التاريخ ومعناه ـ انظر على سبيل المثال نظرية O.Spengler: le déclin de l'occident- =

إن الحدس بالزمان مقترن بالحدس بالفضاء والنور أي بالليل والنهار باليمين والشمال بالأمام والخلف والشرق والغرب[59].

2.2.7 الزمن الأسطوري في أساطير العرب عن الجاهلية:

هو الزمن الأول في أساطير الخلق وفي أساطير صورة الكون وأساطير البطولة والمؤسسات الإنسانية زمن طفولة الإنسانية السعيدة لأنه زمن الإنسانية الكاملة زمن الأصول والكمال الجسماني وطول العمر، مثل نوح الكمال الروحي السابق لزمن الهبوط/السقوط زمن الفردوس المفقود الذي لا موت فيه ولا عمل ولا شقاء عندما كان الإنسان في جنة عدن، وزمن الوحدة وحدة الإنسان قبل التشاجر واكتشاف التنوع والموت هو وحدة عوالم الكون تتناغم وتتواصل أفقياً (بين جميع الكائنات، الحوت يكلم النسر والنسر يعزي آدم) وعمودياً بين عالمي السماء والأرض. وكان البشر يصعدون إلى السماء مثل الزهرة صاحبة هاروت وماروت الملاكين الضالين وكانت الملائكة تنزل إلى الأرض.

هو «زمن الفطحل» الذي احتفظت لنا به كتب اللغة وكتب الأمثال. كانت العرب تقول بشأنه: «كان ذلك إذ كان كل شيء ينطق وكان ذلك والحجارة رطبة». إشارة منهم إلى زمن أسطوري في بداية الخليقة أو في زمن نوح كانت فيه الصخور رطبة لينة وكل شيء يعرف وينطق زمن لم يكن على الأشجار والنخل من شوك[60].

= Gallimard 1948, P. 33 et 114، وبعض النماذج الحديثة لتصور حركة التاريخ غير الخطية في تصور الزمان المتولدة عن تطور العلوم لدى P. Sorokin عن -Anne Sauvageot: figures de la publicité figures du monde histoire et sens P. 133-154 .

ومهما يكن من أمر فالبشر «لا يعيشون في زمن «محايد» حسب إيقاعات الطبيعة وفصولها فقط بل... يصنفونه إلى زمان سانح وآخر غير سانح. والزمانية Temporalité الإنسانية هي دوماً مفصلة articulation رمزية «عن كريستيان جاببار .(christian Jambert: La logique des orientaux P. 16).

(59) أرنست كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 135.

(60) انظر كتاب الحيوان، ط هارون ج 4 ص 196 ويستشهد بشعر منسوب إلى أمية بن أبي الصلت منه:

«وإذْ هُم لا لبوس لهم تقيهم ... وإذ صُمُّ السِّلام لَهُمْ رِطابُ
بآيةِ قامَ ينطِقُ كلُّ شيءٍ ... وخانَ أمانةَ الديكِ الغرابُ»

ويضيف الجاحظ بشأنه «وهذا من خرافات الجاهلية» الحيوان، ج 4، ص 197. وج 5، ص 202. وانظر بخصوص زمن الفطحل، الثعالبي: ثمار القلوب ص 642-644. =

2.2.7 والزمن الأسطوري في أساطير العرب عن الجاهلية:

هو نفس ذلك الزمن الدوري الذي نجده في شكل حقيقة انثروبولوجية في جميع الحضارات القديمة خاصة والقائم على إمكانية تكرار الزمان مع تكرار الأفعال النموذجية المحاكية لفعل مقدس أول. ولا يختلف هذا الزمن عن الزمن الأول زمن أساطير الخليقة لأن أساطير الخليقة تنطوي على أن الخلق عمل متجدد أبداً سرمداً، وهل قصة نوح على سبيل المثال سوى خلق جديد؟

وهو زمن مطلق إذ يمكن استعادته من خلال الطقوس ذلك أن من يمارس شعيرة من الشعائر قديماً مثل الحلق والطواف أو الأشعار والذبح يسمو على الزمان والفضاء الدنيوي ويتجاوز التاريخ[61].

ويتحدث عن «الحاضر السرمدي» الذي هو استعادة لماض مقدس ليست له أية علاقة مع الزمان يمكن قياسها لأنه زمان يوحد بين المجموعة من جهة وبين الماضي والحاضر من جهة أخرى. فالزمان يوم حجة الوداع «كهيئته يوم خلق الله الأرض».

والرأي عندنا أن الأدوار الكونية المتصلة بأدوار الكواكب وما يكون بينها من القرانات ليس إلا صورة أخرى من هذا الزمن الأسطوري الدائري أو عن ذلك التصور الذي مفاده أن «على كل قرن منقذ...»

وإن أسطورة الليل والنهار لدى الطبري وقصة شراهيل ملك الليل وهراميل ملك النهار لدى المقدسي[62] لتجسد حركة الشمس من الشرق إلى الغرب على عجلة، والدائرة على الصعيد الرمزي تجسيد لمفهوم الزمن الذي يتكرر، يستوي في ذلك الزمن الكوني أي زمن تعاقب الفصول والليل والنهار والزمن الأسطوري القائم على نفس المبدأ، مبدأ التكرار والدوران واستعادة زمن أول هو الزمن المقدس زمن الخلق والأصول وهو عود على بدء.

= ويعرفه صاحب القاموس كما يلي «الفطحل كهزبر دهر لم يخلق فيه الناس بعد أو زمن نوح عليه السلام أو زمن كانت الحجارة فيه رطاباً والسيل والنار العظيم والضخم من الإبل» الفيروزآبادي: القاموس المحيط، ج 4، ص 31-32.

(61) انظر أمثلة للمقارنة من خلال ميرسيا إلياد: Traité d'histoire des réligions. P. 360.

(62) انظر أعلاه أساطير الكواكب: أساطير الشمس والقمر وفي قصة بلوقيا يصادف بلوقيا ملكاً إحدى يديه بالمشرق والأخرى بالمغرب اسمه يوحائيل وهو «ملك موكل بظلمة النهار وضوء الليل» الثعلبي: عرائس المجالس، ص 318.

إن هذا الزمن الدوري والدائري هو الـذي يتجسم من خلال رحلة ذي القـرنين التي هي رحلة مكانية زمانية في آن واحد؛ رحلة نحو مغرب الشمس ثم نحو مشرقه ضمن سعيه إلى عـين الحياة، وهي من حيث دلالتهـا على الـزمنية بحث عن زمن الخلود بـاستعادة عـين الخلد ـ وتقـترن في المخيال بـزمن البـدايـات والجنـة ـ وفي ذلـك ضرب من اسـترجـاع زمن فـردوسي مفقود. إن عـين الماء التي اكتشفهـا عبن تتبـع «من السماء» أي من عـين نمـوذجيـة أخرى. وهي تجسم من خلال شكل الدائرة معنى العود الأبدي والمطلق «فأصاب عيناً ينزل فيها ماء من ماء السماء. فشرب منه وتطهر. فلما رأى الماء ينزل ويستدير ولا يسيل منـه شيء قال: إلى أين تذهب أيها الماء؟ فنودي: قد بلغ علمك»[63].

إن هذا الوصف السريع للزمان الأسـطوري[64] لا يستقيم دون الإشارة إلى زمن آخـر هو الذي تبشر به النبوة وهو الزمن الذي تنغلق من خلاله الدائرة. إنه زمن قصص الأنبياء. وليس زمنـاً ماضيـاً لأنه ليس الإطـار الذي تجـري فيه قصص الغـابرين من الأمم مثـل عاد وثمود وأصحاب الرس أو الماضـين من الأمم والأنبياء فقط، ولكنـه الحاضر الـذي ينبغي أن يقوم على زمن البدايات والمستقبل المبشر والمنذر أو الواعد الموعد.

ذلـك أن القصص التي كانت تـرد في المجـالس وتستحضر بواسـطة خطاب القـاصّ تصبح نماذج بطولية وأخلاقية دينية وتعمل بتلك الصفـة وتمد أصحـابها بمنـاويل ينـظرون من خـلالها إلى المـاضي ولكن أيضاً إلى الحـاضر والمستقبل. فعـلاوة على تجاوز أولئـك الأبـطال الزمان التاريخي فإنهم يجسمون حقيقة ثابتة هي الحقيقة المحمدية، ولذلك فجميع الأنبياء في قصص الأنبياء مسلمون يتوضؤون ويقيمون المناسك شأن سليمان وإبراهيم وشأن بولوقيـا في رحلته العجيبة التي لا تعدو أن تكون أسطورة تعليمية جامعة[65].

وخـلال القول عن الـزمان في الأسـاطير أنـه زمن البدايـات و«العود السـرمـدي» زمن المقدس والوحدة زمن ليس يعترف بالحواجز، وليست الطقوس والاحتفالات الجماعية العربية القديمة سوى تجسيم له كما إن الكهانة عند العرب قديمـاً وسيلة من الوسـائل التي يـرتبط بها الحاضر بالمستقبل بينما ترتبط النبوة بزمن البدايات وزمن النهايات.

---

(63) أسطورة ذي القرنين ـ وهب بن منبه كتاب التيجان، ص 90-91.

(64) نحن في حاجة إلى دراسة للزمانية عند العرب.

(65) أثبتناها في الملحق ضمن بعض الوثائق لأهميتها وطولها.

3.2.7 بعض الأعداد ورمزيتها الأسطورية

«فكان الرجل إذا سافر فنزل منزلاً أخذ أربعة أحجار فنظر إلى أحسنها فاتخذه ربا وجعل ثلاثة أثافي لقدره».

(ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص 33).

ليس للأعداد في ذاتها أية حقيقة أنطولوجية إذا نظرنا إليها من زاوية الفكر المنطقي. وليس لها من دلالة سوى تلك التي لها من موقعها أو علاقتها ضمن سلسلة من الأعداد أو ضمن مجموعة معينة، ولكنّ للأعداد في الفكر الأسطوري كياناً خاصاً ومعنىً قدسياً يجعلها محاطة بهالة شبه سحرية ويسند إليها خواص تجعلها ذات تأثير. ولذلك كان العدد إلى جانب الفضاء والزمان بمثابة العنصر الثالث المتحكم في هندسة العالم الأسطوري بناء على أن كل تشاكل بين محتويين لا يعتبر مجرد علاقة بينهما وإنما صلة حقيقية تجمع بينهما وتربط الواحدة إلى الأخرى فتضفي الانسجام[66]. وهكذا تكون بعض الأعداد مثل الواحد والإثنين والثلاثة والأربعة والسبعة والإثني عشر وما قد ينتج عنها من التوليفات مشحونة بدلالات معينة وموضوع تأويل أسطوري.

فالأربعة على سبيل المثال هو الرقم الأسطوري بأتم معنى الكلمة لأنه عنوان الانسجام الذي يجمع كل كائن خاص بـ «جوهر» الكون من ذلك أن الفصول أربعة والجهات أربع والرياح أربعو الأركان أو الاستقصات أربعة وهي الهواء والنار والأرض والماء والأخلاط أربعة وهي المرة والسوداء والبلغم والدم. وقولهم الإنسان عالم صغير أو ثمرة العالم الأكبر مشتق من تناظر بين تركيبه وأخلاطه والأركان الأربعة. والأربعة عدد أضلاع الكعبة. ويفيد التربيع معنى تربع واستدار في آن واحد كقولنا كعب الثدي. والمربع هو رمز الثبات[67] ويشير إلى اعتقاد بعض «الصابئة» أن الكعبة من الهياكل التي خططت لعبادة الكواكب السبع السيّارة وأن هيكل زحلَ تولاها بالرعاية فثبتت على حدثان الزمان.

والأربعة رمز ديني مقدس عند الشيعة لأن عدد حروف المبدع (الله) أربعة يقابلونها بـ «الينابيع الأربعة التي جرت من وحدته... فوقع كل حرف من حروفه مقابل ينبوع من تلك الينابيع مثل الألف الواقع مقابل السابق الذي هو ينبوع التأييد ومثل اللام الأول

(66) ارنست كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 172-173.

(67) الشهرستاني الملل والنحل، ج 2، ص 253-254-259 والنويري: نهاية الأرب، ج 1، ص 61.

الواقع مقابل التالي الذي هو ينبوع التركيب، ومثل اللام الثاني الواقع مقابل الناطق الذي هو ينبوع التأليف ومثل الهاء المدور الكروي الواقع مقابل الأساس الذي هو ينبوع التأويل»[68]. ولهم مقابلات أخرى بين الينابيع والحروف. ولا ننس الأنهار الأربعة التي تجري في الجنة سيحان وجيحان والنيل والفرات[69] وسفينة نوح التي سمرت فيها مسامير أربعة كتب عليها أسماء الخلفاء الراشدين.

أما رقم خمسة فهو أربعة إذا أضفنا إليه واحداً وعليه فيمكن أن يمثل إمّا العالم والمركز أو عدد الكواكب السيارة أو النجوم الخمسة إذا استثنينا منها النيّرين (الشمس والقمر) والخمسة عدد أركان الإسلام من شهادة وصلاة وزكاة وصيام وحج وهي عند بعض الفرق الإسلامية «الحجب الخمسة»[70].

ولعل رقم السبعة أشهر الأعداد لدى كبير من الشعوب القديمة غير أن تقديسه لم يقترن بالكواكب السيارة إلا في زمن متأخر نسبياً هو زمن الاهتمام بعلم التنجيم[71]. وقد جمع أحدهم مختلف العوالم التي ينتظمها هذا الرقم. قال وهب بن منبه «كادت الأشياء أن تكون سبعاً فالسموات سبع والأرضون سبع والجبال سبع والبحار سبع وعمر الدنيا سبعة آلاف والأيام سبعة والكواكب سبعة وهي السيارة، والطواف بالبيت سبعة أشواط والسعي بين الصفا والمروة سبعة ورمي الجمار سبعة وأبواب جهنم سبعة ودركاتها سبعة وامتحان يوسف عليه السلام سبع سنين. قال تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ﴾ - وإيتاؤه ملك مصر سبع سنين - ﴿وقال المَلِكُ إنِي أَرَى سَبْعَ بَقَراتٍ سِمَانٍ﴾ - وكَرامَةَ الله للمصطفى صلى الله عليه وسلم سبع. قال الله تعالى - ﴿ولقد آتيناكَ سَبْعاً مِنَ المَثَانِي والقُرآنِ العَظِيم﴾ - والقرآن سبعة أسباع وتركيب ابن آدم على سبعة أعضاء وخلقه من سبعة أشياء قال الله تعالى - ﴿ولقد خَلَقْنَا الإنْسانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ إلى قوله - فَتَبارَكَ اللهُ أَحْسَنُ

---

(68) أبو يعقوب السجستاني: كتاب الينابيع الينبوع الأول ص 9-10 ضمن ثلاث رسائل إسماعيلية - تحقيق عشري كوريان - تهران 1340/1961.

(69) انظر أخبار الزمان المنسوب للمسعودي ص 243 وابن إياس الحنفي: بدائع الزهور ولمزيد التفصيل راجع أعلاه أساطير المظاهر الطبيعية: الأساطير ذات الصلة بالماء حاشية رقم 11 والكسائي: قصص الأنبياء، ص 92/93.

(70) الهفت والأظلة المنسوب للمفضل الجعفي ص 69 وسبق أن رأينا أن الكعبة بنيت من 5 أو 7 جبال مقدسة انظر أعلاه ص 270.

(71) أرنست كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 179.

الخَالِقِينَ﴾ ـ ورزق الإنسان وغذاؤه من سبعة أشياء. قال الله تعالى ـ ﴿فَلْيَنْظُرِ الإنْسَانُ إلى طَعامِهِ ـ إلى قوله ـ متاعاً لَكُمْ ولِأَنْعَامِكُمْ﴾ ـ وأمر بالسجود على سبعة أعضاء»[72].

وسبعة رقم مقدس أيضاً لأن «في كل سماء من هذه السبع قائم ثابت على مثال ما خلق الله من الخلق الأول ولهم مراتب في السموات ودرجات عرفوها حق المعرفة.

أما السماء العليا فهي مساكن الأئمة وأما الثانية فللنقباء وأما الثالثة فللنجباء وأما الرابعة فللمخلصين وأما الخامسة فللأيام وأما السادسة فللحجب وأما السابعة فللأبواب، وكل هذا له علل وأسباب في وطنه وفي اختصاصه وكينونته وفي سمائه»[72].

وعن رقم سبعة يتفرع رقم خمسة عشر وهو عدد السموات السبع والأرضين السبع مع المركز وعدد أيام الشهر القمري سبعة مضروبة في أربعة، ومدة الحمل أربعون أسبوعاً وكذا من الأرقام سبعون وسبعمائة وسبعة آلاف وقديماً قالوا «الدنيا سبعة أيام كل يوم ألف سنة»[74].

وخلاصة القول إن مختلف الأمثلة السابقة تؤكد الوظيفة الخاصة التي يضطلع بها العدد في عالم الفكر فيبدو أشبه بقوة سحرية فاعلة رابطة بين مختلف مكونات ذلك العالم مسهمة في بناء الوعي داخل منظومة جامعة موحدة لمختلف مجالات الحس والحدس والشعور فتُسْنَدَ إليه وظيفة توحيد غير المنسجم[75].

---

(72) الثعلبي عرائس المجالس، ص 10 والديار بكري: تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس ج 1، ص 34-35.

(73) الهفت والأظلة المنسوب للمفضل الجعفي ص 70، وانظر فصل «في معرفة السبعة الآدميين والأدوار والعدد» المصدر السابق، ص 116. وانظر الشهرستاني وحديثه عن الأئمة السبعة. الملل والنحل، ج 1، ص 192.

(74) الديار بكري: تاريخ الخميس، ج 1، ص 34-35.

(75) كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 182.

4.2.7 بعض الألوان ورمزيتها الأسطورية.

«كصفرة عطارد وبياض الزهرة وحمرة المريخ ودرية المشتري وكمودة زحل».

(تفسير الرازي ج 1 ص 180).

Le problème des couleurs a une imputation astrologique

Luc Benoit: Signes symboles et mythes p. 78.

تضطلع الألوان(*) في ما تناولنا من الأساطير بنفس المهمة التي يضطلع بها المكان والزمان والعدد لا بمعنى أنها إطار يندرج فيه الوجود كما هو الشأن بالنسبة إلى الفضاء أو على أنها إطار للصيرورة كما هو الشأن بالنسبة إلى الزمان، ولكن على أساس أنها توحد بين مختلف مظاهر العالم، بل هي إلى الأعداد والأشكال كالمربع والمثلث والدائرة أقرب لما تضفيه من انسجام نتبينه حالما ندرس خاصية كل لون من الألوان وعلاقته بمختلف الصور والسياقات التي ينتزع منها ورمزيته النابعة من صور الكون بأقاليمه المتعددة وعوالمه المختلفة وأنساقه Schèmes النهارية والليلية وما لها من صلة بالفعل والحركة(76).

ولبعض الألوان - وبديهي أن لها صلة بالنور والظلمة - قيمة دلالية خاصة تندرج ضمن نظام رمزي عام أو رمزي أسطوري خفي له صلة بعالم الحيوان والإنسان. فإن دلالة كل لون تختلف بحسب متغيرات متعددة ضمن السياق والشبكة الرمزية التي يندرج ضمنها. وحسبنا في هذ المقام الوقوف عند بعض الألوان ذات الدلالات الرمزية الأسطورية وأهمها في ما سبق أن استعرضنا من النصوص السواد والبياض والخضرة والزرقة والحمرة ولم يفرقوا أحياناً بينها وبين الصفرة.

(*) ليس في نيتنا أن ندرس رمزية الألوان العامة عند العرب. وهو موضوع شائق إلا أنه يخرج عن حدود هذا العمل. لكن من البديهي أن لكل حضارة تقسيماً خاصاً لطيف الألوان، وإدراكاً واضحاً لبعضها دون بعض ولرمزية كل لون منها. انظر عن الألوان في العربية: Alfred morabia: Recherches sur quelques noms de couleur en arabe classique في مجلة Studia Islamica العدد XXI سنة 1965، ص 61-99.

(76) انظر بشأن هذا التصنيف جيلبار دوران: بنى المخيال الانثروبولوجية (بالفرنسية) ط باريس: 1969، : P. 250. Tandis que les schèmes ascencionnels avaient pour atmosphère la lumière les schèmes de la descente secolorent de l'épaisseur nocturne P. 250.

1.4.2.7 السواد والبياض.

السواد في الأساطير ـ وهو لون زحل ولون كسوة الكعبة ـ قرين الأرض والظلمة والنزول إلى طبقات الأرض السفلى وبعضها مساكن الجن. و«الأسود» ـ أي الحية السوداء ـ والكلب الأسود والقط الأسود من الصور التي يتشكل فيها الجان أو هي واسطة بين عالم الإنس وعالم الجن كما في قصة هاروت وماروت والمرأة التي أرادت الاتصال بزوجها في عالم الأموات فركبت كلباً أسود حملها إليه ببابل[77]. ولما كان السواد قرين عالم الجن كان صيد مطاياهم محظوراً لأنه انتهاك لحرمة فضاء مقدس ولذلك كان العرب قديماً إذا صادوا قنفذاً أو ورلا أو ما يعدونه من مطايا الجان أطلقوا سبيله خوفاً على فحل إبلهم أن يصاب بأذى. وكذلك يمكن القول في الطيور السود مثل الغراب ورأيناه هو الآخر واسطة بين العالمين المنظور واللامنظور. وبعكس ذلك اللون الأبيض الفضي فهو لون النيّرين ولذلك اقترن بالإشراق والحياة والسمو واقترنت به «قيم» معنوية «إيجابية» في عالمي اليقظة والمنام. وقد استمرت هذه الرمزية غير الخاصة بالعرب فعد الليل كافراً والنهار مسلماً[78] وفي الآخرة تبيض وجوه وتسوّد وجوه، والأبيض لون اللبن والفطرة[79] وإذا اجتمع الأبيض والأسود سمي الذي يتصف بتلك الصفة الأبقع ومنه الغراب الأبقع والحمامة الورقاء (وهي التي في لونها بياض إلى سواد).

2.4.2.7 الخضرة ورمزيتها الأسطورية.

أما الخضرة فتميز من سائر الألوان في الأساطير بمعنىً خاص. ذلك أنها قرينة الشجرة رمز الحياة والتجدد نخلةً كانت أم سدرة أم سمُرة ـ (وكانت النخلة شجرة الساميين المقدسة وكانت «ذات أنواط» شجرة العرب المقدسة و«العبلاء» شجرة ذي الخلصة). وتتصل الخضرة من حيث هي رمز بالماء، كما هو الشأن بالنسبة إلى لون الخيل التي يزعمون أنها أخرجت لسليمان من البحر وأنها عادت إليه. لذلك لم يكن من غريب الأمور أن يصوروا بداية الحياة في الكون من «جوهرة خضراء» ولم يكن من باب الصدفة أن كانت الخضرة اللون الطاغي في الفردوس وتصوراته لدى شعوب المنطقة، وأن كانت في الإسلام من الرموز الدينية الدالة على الدين والعبادة والتقوى[80]. ولا يفوتنا التذكير بـ «الخضر» ورحلته

---

(77) انظر أعلاه قصة الزهرة.

(78) ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير، ص 257.

(79) انظر مقال Morabia المذكور أعلاه في Studia Islamica العدد 21 سنة 1965 ص 72.

(80) وهذه الرمزية هي التي نجدها في تفسير الأحلام فـ «الثياب الخضر قوة ودين وزيادة عبادة للأحياء والأموات =.

مع ذي القرنين في طلب عين الحياة وأنه وصل إليها بعد رحلته الشاقة وشرب منها ونال الخلود وأصبح كل مكان مر به أخضر.

3.4.2.7 اللونان الأزرق والأحمر.

وبعكس اللون الأخضر الهادىء فإن اللون الأحمر واللون الأزرق عند العرب لونان مكروهان ويعتبران مشؤومين. ومن أمثلتهم السائرة «أشأم من أحمر عاد» و«أشأم من البسوس» ـ وكانت زرقاء العينين ـ مثل الزباء ملكة تدمر وزرقاء اليمامة الكاهنة[81]. ولذلك ردّ النسابة المشهور صحار العبدي حين قال له معاوية يا أزرق فقال: البازي أزرق وأنشد:

ولا عيبَ فيها غيرَ شُكلةِ عَيْنِها   كذاكَ عتاقُ الطَيرِ شُكلٌ عيونُها[82]

= وحسن حال عند الله تعالى وهي ثياب أهل الجنة، ولبس الخضرة أيضاً للحي يدل على إصابة ميراث وللميت يدل على أنه خرج من الدنيا شهيداً، ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 170. من رأى أن السماء اخضرت فإنه يدل على كثرة الزرع في تلك السنة فإن رأى أن السماء اصفرت دل على الأمراض فإن رأى أن السماء من حديد فإنه يقل المطر. ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير، ص 255. من رأى أن له بنياناً بين السماء والأرض من القباب الخضر فإن ذلك حسن حاله وموته على الشهادة ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير، ص 295. وميكائيل: له ريش أخضر كلون الزمرد: موكل بأرزاق بني آدم والطيور والوحوش والأمطار والسحاب والبحار والأشجار كل النباتات». عن ابن إياس الحنفي: بدائع الزهور ص 35-36 ويعتبر «جيلبار دوران» أن «للخضرة دوراً استشفائياً لأنها تتصل بالهدوء والراحة والعمق» بنى المخيال الرمزية، ص 251-252.

عن الخضر وذي القرنين أنظر أعلاه أساطير البطولة والمؤسسات الإنسانية، وعن علاقة اسمه بالخضرة انظر الثعلبي: عرائس المجالس 192-194.

(81) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 1، ص 331 زرقاء اليمامة.

(82) الجاحظ: المصدر نفسه، ج 5، ص 330 ويقول عن علاقة هذا اللون بعالم الحيوان إن «الذبان التي تهلك الإبل زرق».

وانظر الجاحظ: المصدر نفسه، ج 3، ص 390 ومن الزرق ممن كانوا يتشاءمون به قيس بن زهير وكان ازرق وكان بكرا وابن بكرين: وكان العرب يتشاءمون بالبكر بن بكرين ثمار القلوب ص 533-534 وكانت البسوس زرقاء وبكراً ابنة بكرين. والزباء كانت زرقاء. قال سويد بن أبي كاهل:

لقد زرقت عيناك يا ابن مكعبر   كما كل ضبيّ من اللؤم ازرقُ

الأغاني ج 19، ص 49 عن حاشية كتاب الحيوان، ج 5، ص 332.

والزرقة في تفاسير الأحلام هم وغم وأما الثياب المنقوشة بالألوان فإنه كلام من سلطان يكرهه وحزن والثوب ذو الوجهين أو ذو اللونين فهو رجل يداري أهل الدين والدنيا فإن كان جديداً وسخاً فإنه دنيا وديون قد اكتسبها وقيل إن الثياب المنقوشة الألوان للفتكة والذباحين ولمن كانت صناعته في شيء من أمر =

ولسنا ندري ما إذا كان للّون الأزرق علاقة ما بالبحر وكان يخشونه أو بالسماء المترامية في الصحراء. ومهما يكن من أمر فالزرقة مذمومة في العيون والذبان وهي لون العدو ولون اللؤم.

وتشارك الحمرة الزرقة في أنها في بعض السياقات من الألوان المشؤومة أو المنكرة بينما هي في سياقات أخرى من الألوان البهيجة ذات الصلة باللهو والسرور. ولا بد أن للّون الأحمر في خيال العرب الرمزي ـ كما لدى غيرهم ـ صلة بالدم والشهوة والغضب من جهة الإنسان وبكوكب المريخ ولونه أحمر ويومه الأربعاء وهو اليوم الذي رأينا أن فيه عقرت ناقة النبي صالح[83].

هكذا نتبين ـ من خلال هذا الشتات من المفردات الأسطورية ـ إن مختلف هذه الألوان مشحونة بدلالات رمزية أسطورية لأنها تسند إلى كل لون وليس له من حيث هو أية دلالة خاصة تماماً كما إن الصوت في اللغة ليست له دلالة في ذاته ـ «طبيعة» معينة وتأثيراً معيناً تصله بمناطق مختلفة من الكون أو المجتمع. فلبعض الألوان علاقة بعالم الحيوان والإنسان والكواكب، بعالمي اليقظة والمنام بل هي أيضاً من الرموز السياسية[84] ولذلك تراها تضفي ضرباً من الانسجام على مظاهر من العالم مختلفة وتصل ما بينها بوشائج شبه سحرية.

= الأشربة خير وأما في سائر الناس فتدل على الشدة والحزن وتدل للمريض على زيادة مرضه من كيموس حاد ومرة صفراء وهي صالحة للنساء وخاصة للغواني والزواني منهن وذلك أن عادتهن لبسها» عن ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 170-171.

(83) انظر بشأن رمزية اللون الأحمر في الأحلام ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير، والثياب الحمر مكروهة للرجال إلا الملحفة والازار والفراش، فإن الحمرة في هذه الأشياء تدل على سرور وهي صالحة للنساء في دنياهن وقيل إنها تدل على كثرة المال مع منع حق الله منه ولبس الملك الحمرة دليل على اشتغاله باللهو واللعب وقيل يدل في المرض على الموت ومن لبس الحمرة يوم عيد لم يضره: ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير، ص 170. إن رأى الشمس احمرت فإنه فساد في مملكته فإن رآها اصفرت مرض الملك. ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير، ص 261 وعن المسعودي: «زعموا أن قضية القياس توجب أن تكون سائر أعلام الحرب حمراء إذ كانت اليق أشكل بلون الدم أكثر ملاءمة أو كان لونهما واحد ولكن منع من ذلك استعمالها في حال الزينة والطرب وأوقات السرور واستعمال النساء والصبيان لها وفرح النفوس بها» مروج الذهب: ج 1، ص 225-226 ط 1986 ـ والحمرة لون مكروه في الإسلام لأنه يقترن بالشيطان. السيوطي: لقط المرجان، ص 297.

(84) انظر على سبيل المثال وليس هذا مجال تحليله شعار بني أمية وقد اتخذوا البياض وشعار العباسيين وكان السواد ثم صار زمن المأمون الخضرة ـ عن مقال alfred Morabia المقال المذكور أعلاه، ص 13-14.

5.2.7 اللغة والاسطورة:

﴿وعلّم آدمَ الأسماءَ كلَّها﴾ (سورة البقرة، الآية 31)

0 اللغة والأسطورة والمقدس:

إذا كان المكان والزمان والعدد أشكالاً رمزية موحدة للفكر الأسطوري مجسمة لمعنى الانسجام، فلعل اللغة أهم تلك الأشكال الرمزية لأنها الجهاز الحامل لذلك الفكر ولحمته وسداه ولأن بينها وبين المقدس أكثر من علاقة. بل إن اللغة ليست الأداة الحاملة للفكر عامة وللفكر الأسطوري خاصة ومختلف ما يندرج ضمنه من خطابات فحسب وإنما هي موضوع لأساطير أو لنظرة أسطورية عن أصلها وعلاقة الدال بالمدلول فيها وعن سلطان الكلمة مكتوبة ومنطوقة وعن الاسم ولا سيما الاسم المقدس ـ تختلف تماماً عن نظرة عالم اللسانيات إلى اللغة «في ذاتها ولذاتها»(*).

فالعلاقة بين الأساطير واللغة علاقة تماثل واضحة يتسم الخطاب الأسطوري من خلالها بما تتسم به اللغة لانتمائه في آن واحد إلى مجال البنى الدائمة وإلى البنى الزمانية.

وتتجلى السمة الأولى عندما تولد الأسطورة أسطورة أخرى مماثلة (خلق الخيل على غرار خلق الإنسان) ويولد «الجدول» الأسطوري جدولاً آخر (الخلق بالنظر في أساطير مختلفة المشارب) شأنها في ذلك شأن اللغة ـ ذاك الرصيد المودع في أدمغة أصحابها المتكلمين بها ـ في أنها منوال مولد لبنيً لغوية لا حد لها ولا حصر.

وتتجلى السمة الثانية في انتماء الأسطورة أيضاً إلى مجال البنى الزمانية مشبهاً الكلام واللفظ أي الصورة التي تتحقق فيها اللغة عند استعمالها فتخرج من حيز الكمون إلى حيز الواقع.

وتتصل اللغة بالأسطورة من حيث هي شكل من الأشكال التي يتجلى فيها المقدس مثلما يتجلى في النصب والشجر والحيوان والوثن والصنم ومن حيث تماثلها البنيوي. إن بنية

(*) لا يمكننا أن نحيل إلى جميع السياقات والمفردات التي نستعملها في هذا الفصل وبعضها أصداء لآراء اللسانيين ولكن يراجع في ذلك على سبيل المثال: فردينان دي سوسير: دروس في الألسنية العامة تعريب صالح القرمادي ومحمد الشاوش ومحمد عجينة ـ الدار العربية للكتاب 1985 وفيه ثبت بمختلف ما نستعمل ها هنا من المصطلحات. وعن اعتبار اللغة نظاماً من الدلائل وطبيعة الدليل رومان جاكبسون Essais de linguistique générale éd minuit P. 162 (Jakobson).

اللغة ـ إذا نظرنا إليها من حيث علاقة الدليل بالمدلول ـ مماثلة لبنية المقدس. فكلاهما شاهد معبر عن غائب، والعلاقة بينهما ـ في الأساطير ـ ليست اعتباطية أو علاقة تقوم على «التواضع» وإنما هي علاقة ضرورية تربط بين «اللغة والأشياء» في زمن قدسي أول هو زمن الأصول. ومن خلال اللغة يتجلى المقدس اسماً أو كلمة خالقة منطوقة ومكتوبة.

1.5.2.7 أصل اللغة المقدس في أساطير العرب عن الجاهلية.

تقوم جميع النظريات الدينية والأسطورية على أن اللغة ليست «مؤسسة إنسانية» أساسها التواضع وإنما على أنها وحي وإلهام[85]. فاللغة مقدسة لأنها قدسية الأصل ولا شك أن كل أمة نظرت إلى لغتها على أنها اللغة المثلى فقدستها تقديسها لكيان المجموعة.

لذلك احتلت اللغة في جميع الثقافات والحضارات مكاناً استراتيجياً وكان المسّ بها نيلاً من المقدسات[86]، وذلك ما نجده في الأساطير التي وصلتنا ـ في المدونات الإسلامية طبعاً ـ عن أصل اللغة العربية المقدس، فاللغة العربية في أساطير العرب عن الجاهلية لغة آدم بها قال الشعر في مقتل ابنه هابيل وبها نظمت حواء شعراً مماثلاً وبها نطق إبليس[87].

1.1.5.2.7 [أصل اللغة العربية المقدس].

ولما كان زمن الأساطير زمنَ البدايات وهو أيضاً زمن دائري كانت العربية لغة أهل الجنة. فعن وهب بن منبه هذه الأسطورة عن خلق اللغة العربية وتشبه أسطورة خلق الخيل في أنها تربط بين اللغة والأمة ومعنى العزة: «لما خلق الله الجنة جعلها خير معد لأوليائه وخلق الألسن فاختار لجنته من جميعها العربية وخلق بني آدم فاختار للعربية العرب.

---

(85) انظر حول هذا الموضوع مجلة Poétique عدد 11 سنة 1972 وهي عدد خاص بعنوان Puissances du langage ولا سيما:

Wolfgang Kayzer: la théorie du langage naturel chez Jacob Boehme P. 337-366.

Ivan Fonagy: motivation et remotivation P. 414-431.

Gérard Genette: Avatars du cratylisme P. 367-394.

(86) هنري ميشونيك: الدليل والقصيدة ص 21، ويقول ص 9 من المصدر نفسه:

L'importance de la théorie du langage pour toute conception de la société, du politique au poétique est telle que tout impensé y renforce la métaphysique et le jeu du gouverneur. Toucher au langage est donc nécessairement passionnel, qu'il s'agisse d'un individu ou d'une société..

(87) انظر أعلاه الفصل السادس.

قال وهب: ولما أراد الله إتمام أمره وإظهار العربية أنزل كتاباً مقطعاً وهو (شهد الله بالحق بسم الله الرحمن الرحيم شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم. حكم الحي القيوم أنه إذا اعتكر الزمان وكثر النسيان وحكم في ذرية آدم الشيطان وغلب هذا اللسان فعبدت الأوثان وقتل الولدان بعث الله محمداً بالعدل والبيان يصدع بالقرآن وينصر الإيمان زمان ظهور السودان نبي لا نبي بعده ولم يخلف الله وعده)[88].

2.1.5.2.7 [خط المسند الحميري وأصله الأسطوري المقدس].

وتماماً كما إن اللغة العربية لغة العرب مقدسة فإن لغة حمير وخطها المسند مقدسان وأصلها الوحي والإلهام عبر الحلم، وكنا رأينا أنه واسطة بين العالمين المنظور واللامنظور بواسطته يتم التواصل.

قال وهب: «وإنّ حمير قفل من أرض المغرب راجعاً وكان يكتب بالمسند؟ في جميع سلاحه من الحديد وفي الأجبال إذا مر عليها فأكثر من ذلك فرأى في منامه كأن آتياً أتاه فقال له اتق الله يا حمير.

قال له: ومالي؟

قال: تكتب هذا الخط المسند الكريم على الله على الحديد والحجر والعود يدرس وتعلوه النجاسات والله كرّمه واصطفاه وادخره للفرقان يأتي به محمد صلى الله عليه وآله وسلم في آخر الزمان فصنه واحفظه فإن الله تبارك وتعالى اصطفاه للقرآن أكرم الكتب إلى الله واللسان العربي سيد الألسن وللجنة خير الله ولمحمد خير البشر. ولكن استخدم هذا الخط أنت وولدك فإن لكم به على الخلق فضيلة إلى مبعث محمد صلى الله عليه وآله وسلم. ومر بنيك من بعدك بحفظ هذا الخط ثم ارتفع.

فلما أصبح دعا بنيه فقال: يا بني أنه كان من أمري ما كذا وكذا.

قالوا له: هل رأيت شيئاً؟

قال له وائل ابنه: سترى يا ابة أن الله كريم لا يمنعك شيئاً إلا جعل لك منه عوضاً.

فلما نام الليلة الثانية أتاه آتٍ فقال له: اقرأ يا حمير.

---

(88) وهب بن منبه: التيجان في ملوك حمير، ص 26.

قال له: وما أقرأ؟ فنظر إلى جبينه فإذا عليه خط مكتوب. قال لـه يا حمير اقرن هـذا بخط أبيك المسند من الأول إلى آخره فاستخدم هذا الخط. فقرأه حمير وردده حتى فهمه.

فلما أصبح دعا بنيه وكتبه (. . .) ثم قال له: يا حمير استخدم هذا ولا تستخدم المسند فإنه وديعة عندكم إلى وقته وإنما قيل له المسند لأنه أسند إلى هود عن جبريل»[89].

3.1.5.2.7. الكلمة والاسم والخلق.

ولما كانت اللغة متصلة بزمن الخلق والأصول كان لها سلطان وأي سلطان فهي الكلمة الخالقة منطوقة «كن»[90] أو مكتوبة كما في أسطورة خلق الإنسان على صورة اسم أحمد ومحمد «فالقيام كمثل الألف والركوع كالحاء والسجود كالميم والقعود كالدال وخلق الخلق على صورة اسم محمد (ص) فالرأس مدور كالميم والميدان كالحاء والبطن كالميم الثانية والرجلان كالدال[91].

ومن «الأساطير اللغوية» الطريفة عن ذلك ما سبق أن رأينا بشأن أسطورة الزهرة وكيف صعدت إلى السماء بعد أن علمها الملاكان هاروت وماروت الاسم الأعظم[92]، وأسطورة الخلق عند المغيرية من الشيعة وعند الكيسانية وتتضمن تصوراً للباري بناء على هذه العلاقة بين اللغة والمقدس تتجلى من خلالها قوة الكلمة الخالقة ولا سيما قوة الاسم وعلاقته بالأسطورة[93]. وهكذا تتجلى اللغة من خلال الأساطير شكلاً آخر من الأشكال الرمزية ومبدأ خالقاً موحّداً.

---

(89) وهب بن منبه: التيجان في ملوك حمير، ص 53-54.

(90) انظر ضمن أساطير الخلق، الخلق بالكلام.

(91) انظر البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 232 وقول أبي الهذيل العلاف في هذا الشأن.

(92) انظر أعلاه أساطير الخلق والأصول، ص 139. وانظر العلاقة بين الاسم والفعل فمن الكتب الاستمرارية وهي كثيرة ولاسيما عند «أصحاب الصنعة» أهل الكيمياء وفي ما يسمى بالجفر. انظر على سبيل المثال: ابن خلدون: المقدمة، ص 923 وما بعدها، علوم السحر والطلسمات، وص 936-976 علم أسرار الحروف (السيميا) وعلم الكيمياء، ص 976-992. والطريف أنهما يردان بعد الحديث عن الإلهيات.

(93) قد تعرضنا في مختلف فصول هذا البحث إلى العلاقة بين الأسم والأسطورة. وعن اسم الله الأعظم وفعله يذكر عن «المغيرة بن سعيد العجلي» «وزعم أن معبوده رجل من نور على رأسه تاج من نور وله أعضاء وقلب ينبع منه الحكمة، وزعم أيضاً أن أعضاءهُ على صورة حروف الهجاء وأن الألف منها مثال قدميه والعين على صورة عينه وشبه الهاء بالفرج» البغدادي: الفرق بين الفرق ص 229-230. وعن الكيسانية أن محمداً بن الحنفية: «لم يقتل بل هو في جبل من جبال حاجر مقيم إلى أن يؤمر بالخروج فإذا خرج عقدت له البيعة بمكة =

إن الأساطير اللغوية والنظرة الأسطورية إلى اللغة نظرة تجمع بين التوحيد والقداسة و«القدم»، ولذلك لم يكن من الغريب أن تجد كلُّ نظرية لغوية تفتح شرخاً بين الدال والمدلول مقاومة عنيفة. فاللغة تتحد والباري. ويمكن أن نعتبر الحنين إلى لغة الأصول حنيناً إلى زمن فردوسي أول هو زمن وحدة الكون ووحدة عالم الحيوان ووحدة اللغة وحنيناً إلى طهارة الأصول المقدسة.

فلا غرابة أن نجد تلكم السمات في الفكر الأسطوري عامة وفي الفكر الصوفي بل في الأدب أيضاً إذا نظرنا إليه من حيث هو ضرب من الرؤية الشاملة أو الرؤيا ومن محاولة إرساء عالم دلالي يتجاوز العلاقة الاعتباطية بين الدال والمدلول ـ لا سيما في الشعر ـ ومن حيث هو رحلة أبدية وتجاوز مستمر وتوق إلى إدراك شامل لأسرار الكون والمجتمع، وسعي نحو لغة «طبيعية» أولى تذكر بلغة البدء والأصول تتجاوب فيها أصداء المكان والزمان والأعداد والألوان والحروف.

= بين الركن والمقام ويحيى له سبعة عشر رجلاً يعطي كل رجل منهم حرفاً أحداً من حروف الاسم الأعظم فيهزمون الجيوش ويملكون الارض» عن البغدادي: الفرق بين الفرق ص 232. وعن أصل أ ب ج د هـ و ز وأنهم في الأصل ملوك ـ ومعنى ذلك على الصعيد الرمزي إنما هو الاعتراف بما للكلمة من سلطان وانظر المسعودي: مروج الذهب، ط بلاّ ج 2 ص 281-282 الثعلبي عرائس المجالس، ص 147 ـ عن أبي عبدالله البجلي أنهم ملوك في زمن النبي شعيب. والمقدسي: البدء والتاريخ، ج 2، ص 75 ومن ذلك أن بعض الأخبار المتأخرة المصورة للمعراج والجنة تصور مبدأ الكلمة الخالقة تصويراً بديعاً: «ورأيت نهر الماء يخرج من ميم باسم الله الرحمن الرحيم ورأيت نهر اللبن يخرج من ماء الأنوار أحمر من ميم الرحمن ونهر العسل يخرج من ميم الرحيم فعلمت أن أصل هذه الأنهار الأربعة من البسملة» دقائق الأخبار، ص 42. ورأينا أنه ينبغي اعتبار مثل هذه «الأخبار» من الأعمال الإبداعية الفذة المفندة للرأي القائل بنفي «الخيال الشعري أو الإبداعي» عن العرب.

خاتمة البحث

وبعد فما هي نتائج هذا البحث النظرية والعملية ؟ وماذا تحقق من الهدف المزدوج الذي رسمناه لأنفسنا وكان يتمثل في أمرين اثنين:

ـ أولهما جمع «أساطير العرب عن الجاهلية» أي ما أثر عن العرب القدامى من أساطير لها صلة بالجاهلية. وقد زعم بعضهم وردّد آخرون بعدهم أن العرب كانوا عارين منها ومن كل «خيال اختراعي» من شأنه توليد أساطير شبيهة بأساطير اليونان.

ـ ثانيهما تأويل تلك الأساطير، وهي أساطير «مثقفة» وتمثل بعد ـ لأنها قد وصلتنا في شكل مكتوب ـ ضرباً من الخطاب المنظّم إذا قسناه بالخطاب الشفوي، وإذن فإن تأويلنا إياها لا كلام على كلام فقط وإنما هو أيضاً تأويل لتأويل.

لقد سعينا إلى ذلك ولم يكن أمامنا عند بداية العمل متن واضح من النصوص نبحث فيه ولا منهج بعينه نسير على هديه ليس لقلة المناهج وإنما لعدم إيماننا بأن أياً منها يصلح في المطلق وإيقاناً منا أن المنهج ينبغي أن يكون نتيجة جدل الباحث ومادة عمله لا أن يسقط عليها إسقاطاً. فلم يكن أمامنا تعريف واضح للأسطورة رغم حدسنا الأول ـ وقد تأكد فيما بعد ـ بأن الأساطير تقع في مجال يتوسط مختلف مجالات المعرفة وأنها حقيقة ثقافية معقدة تتصل بمختلف أبعاد الوجود الإنساني من نفسي فردي وثقافي جماعي ومن أنثروبولوجي يتصل بما يسمى بالكليات البشرية.

كانت أمامنا والحق يقال تجربة ليفي ستروس الفذة تنتصب شامخة وتبين ما يمكن أن يتوصل إليه الباحث من خلال البنيوية، ولكننا كنا نعتقد ـ رغم إيماننا بقيمة ذلك المنهج وما

يمكن الإفادة منه ـ إنه غير ملائم كل الملاءمة لموضوع بحثنا. فنحن نبحث عن جمع متن من الأساطير «المثقفة» واستخراجها من مظانها ومكامنها وتبويبها وتحليلها وتأويلها، ولم يكن ليفي ستروس في وضعيتنا. كان يلتقط أساطيره خطاباً حياً من أفواه أصحابه وكانت «خطاب الغير» أساطير ليس وراءها تاريخ يمكن الاستناد إليه في التفسير. كانت في شكل «حكايات» تتفاوت طولاً ولكنها مادة جاهزة للتحليل.

1.1 الأسطورة ومنزلتها من الناحية الأبستمولوجية:

من أبرز ما توصلنا إليه في بحثنا هذا بعد أن كانت الأساطير غير واضحة المعالم، والمنهج الذي ينبغي التوسل به إليها غير بديهي، تحديدها تحديداً «معرفياً» أبستمولوجياً مكننا من بلورة المنهج الذي اعتقدنا أنه صائب في مباشرتها وتأويلها. ففي حين وجدنا من الدارسين من يعتبر أن كل شيء أسطورة[1] وجدنا في المقابل من يشكك في حقيقة شيء اسمه أسطورة لصعوبة تحديدها[2]. ولكن رغم ذلك يكاد دارسو الأساطير العالمية يجمعون على وجود نوع من القصص المعبرة عن وعي أسطوري بالعالم يختلف عن صورة الوعي «الموضوعي» أو العلمي وأن لمعظم شعوب العالم إن لم نقل كلها أساطيرها، وهو أمر ذو دلالة واضحة ألا وهي أن لهذه الظاهرة أساساً في واقع الشعوب الموضوعي وأن لها علاقة بذلك الواقع.

وتؤكد تلك الحقائق أن الأساطير ليست شكلاً فكرياً متدنياً أو سابقاً للمنطق ينزوي في ركن مهجور من زوايا ماضي البشرية مثلما قال بذلك الوضعيون من الفلاسفة، وأن مجاميع الأساطير لئن كانت نتاجاً من منتوجات الخيال، فإنها ليست من العبث وإنما هي شكل رمزي يكفي أن نتوسل إليه بمنهج تأويلي سليم غير مُجَزِّىءٍ مُقَلِّص وغير كلياني (Totalitaire) حتى نستخرج عن أصحابه معلومات قيمة على مختلف أصعدة الوجود الإنساني من نفسي وثقافي وأنثروبولوجي وعلى «رؤية للعالم» متكاملة أو متناسقة[3].

وقد انتهينا في تحديدنا للأساطير على ضوء مختلف العلوم الإنسانية إلى أنها شكل من

---

(1) Roger Bastide, p.1064، وعنده أن كل ما يقع أو يجري أسطورة تستوي في ذلك حركة الزارع وهو يلقي بالبذار وضمة الحبيب لحبيبه وتصميم صرح من الصروح ونظام مجتمع من المجتمعات.

(2) J.P Vernant: Le mythe au réfléchi in le temps de la reflexion, p.22

ويقصد بذلك وجود جنس سردي مخصوص يضطلع بوظيفة مقدسة ويجيب عن تساؤلات الإنسان الأساسية ذات الصلة بالآلهة والموت والوضع البشري والحياة الاجتماعية.

(3) انظر روجي باستيد «ضمن موسوعة لابلياد»، ص 308.

أشكال التعبير الرمزية النابعة من المخيال الجماعي والمعربة عن الضمير الجمعي - مَثلها في ذلك مثل الأحلام في تعبيرها عن مكنون الفرد - وإلى أنها خطاب المقدس وخطاب الحقيقة وخطاب الوحدة بين كل شيء، بين عالم الطبيعة وعالم الثقافة.

2.1 سنن الأساطير وشكلها الذي تتبدّى من خلاله:

تبيّن لنا أثناء جدل النصوص ومناهج تحليلها وتأويلها أن الأساطير لا تكون في شكل «حكايات» سردية فقط. فالحكايات إحدى الصيغ الممكنة للأسطورة ولتجلي الفكر الأسطوري. أما مختلف القوانين التي تتجلى من خلالها الأساطير والفكر الأسطوري فهي الصيغة اللفظية الخطية وهي صيغة الخطاب اللغوي ومن ضمنه الخطاب التاريخي والخطاب الأدبي. ذلك أن الأسطورة قد تتطوّر فتنتقل من مجال المقدس إلى مجال اللامقدس فتصبح مجرد مَثَل يضرب أو خرافة أو قصة شعبية أو حتى مجرد قالب لغوي ينطوي على قصة رمزية مثل «طال الأبد على لبد» أو «طارت بهم العنقاء». وهو ما برر اعتمادنا بعض المصادر الأدبية للرقي منها صُعُداً إلى الأساطير. كما قد تتجلّى في صورة من صور الفن التشكيلي مثل النقوش الكتابية والمنحوتات من المعالم والأصنام أو من خلال الطقوس في أشكال درامية تعتمد الحركة مثل الرقص والدوار. والقاسم المشترك بينها هو التعبير عن المقدس وعن الحقيقة وعن وحدة أصحابها المؤمنين بها قولاً وفعلاً.

وتتبدى أيضاً من خلال مجموعات من «الجداول» أو المفردات أو البنى الأسطورية النابعة من تصور أسطوري للكون والقابلة لأن تدخل ضمن نسيج قصصي مهما كان نوع الخطاب من ديني وفلسفي وأدبي وأيديولوجي.

3.1 وبناءً على ما سبق، فإن مجال الأساطير وآفاق البحث فيها قد اتسع بحيث أصبح يمتد إلى ما وراء الأسطورة ويفيض عنها متصلاً بفضاءات ثقافية شتى تتفاعل فيها الأسطورة أو تتعامل مع الخطاب الديني والخطاب الفلسفي والخطاب الأدبي، كما تتصل تبعاً لذلك بمجال السياسة والأيديولوجيا مثلما تدل على ذلك بعض الأساطير «الدينية» الملابسة لحركات إجتماعية.

فلقد رأينا في بعض أساطير الخلق الشيعية كيف وُظّفت الأسطورة لتثبيت رؤية في المطلق ذات انعكاسات سياسية لا تنكر هي القول بأحقية الأئمة بالدور المنوط بعهدتهم لأن لهم حقيقة لا تاريخية سابقة لوجود الكون الجثماني بناء على أنهم خلقوا خلقاً أول في عالم مثالي

نوراني هو عالم الإبداع الروحاني. ورأينا كيف ظهرت بعض الأساطير السنية المعبرة عن عكس ذلك تماماً وإن هي استعملت نفس النموذج البنائي الأسطوري المتمثل في القول بأولية النور المحمدي وعنه انبثق الخلفاء الراشدون.

4.1 بناءً على أن الأساطير شكل رمزي كان من الشائق تتبع مغامرات بعض الأساطير والرموز وتحولاتها مثل رمزية أبي البشر آدم مؤسس الثقافة والحضارة عند أهل السنة والجماعة وعند أهل العصمة والعدالة، ويدل عند الصوفية على الأب الجسماني بينما تدل حواء على النفس ومفهوم الخطيئة بمعنييه المسيحي والإسلامي، ومختلف انعكاساته على صعيد المعتقد والسلوك ورمزية قابيل وهابيل الراعي والفلاح وإدريس أول من خط بالقلم، أو رمزية نوح أبو البشرية الثاني في دور آخر من الأدوار الكونية تجدد فيه الخلق أو رمزية الملك الحميري شبه الأسطوري الصعب ذي مراثد المشهور بذي القرنين الباحث مع الخضر عن عين الحياة وماء الخلد مكرراً في ثوب عربي إسلامي تجربة البحث عن الخلود البابلية.

وقد أفدنا من خلال تتبع مختلف هذه الرموز وسواها أنه من الأهمية بمكان التعرف عليها ودراستها من خلال كتب تعبير الرؤيا من جهة ومن خلال الكتب الاستمرارية العربية منها والأعجمية من جهة أخرى، وهي كتب تنطوي على سنن معرفية كان بعضهم ولا سيما «أصحاب الصنعة» Alchimistes الباحثون عن حجر الفلاسفة «يضنون بها على غير أهلها». ولا جرم أن التعرف على تلك الرموز وما بينها من مناسبات ومطابقات هو المفتاح الذي تفك به كثير من المعميات والنصوص المستغلقة المستعصية على الفهم لا سيما إذا تباعد العهد بينها وبين القارىء.

بل لقد تبين لنا بعد استناد محتشم في البداية إلى بعض رموز الأحلام في تفسير بعض الأساطير أن ما نجده منها في تلك الكتب مفيد إلى أقصى حد لمن يروم جمع مدونة تضم بين دفتيها كنوز مخيالنا الجماعي ومبدعاتنا الرمزية على مر العصور والدهور. أما المبرر العلمي لاستواء رموز الأحلام ورموز الأساطير في معظم ما درسنا من الحالات فهو أن الرموز المقننة في كتب الأحلام رموز «جماعية» إجتماعية. ومنها رمزية القلم والدواة ومرموزهما في أساطير الخلق الذكر والأنثى. ورمزية الهدهد العالم بمنابع المياه والعالم والغراب الكاهن أو الخائن والديك المؤذن. ومنها رمزية الأنف عندنا ومنه تشتق الأنفة وهو عنوان العزة وجدعه خزي ما بعده خزي وعار ما بعده عار ولذلك قيل «لأمر ما جدع قصير أنفه». والأنف في الأحلام رمز عضو الذكورة عند الإنسان ويفيدنا ابن سيرين بذلك ـ قبل فرويد ـ ويحدّد ما بين الرمز

والمرموز إليه من المناسبة مستشهداً في الآن نفسه بالمثل السائر فلان «مخطة أبيه» وبقصة خلق السنور من أنف الأسد وخلق الخنزير من سلحة الفيل[4].

إن مثل هذا التحديد للأساطير يعيد إليها وإلى ضروب التفكير والتعبير بالصور والرموز اعتبارها، كما يعيد الاعتبار إلى المخيال وسائر منتجات «التخريف» Fabulation ذات الصبغة الجماعية بصفتها أشكالاً لا تقلّ أهمية عن سائر أشكال الخطاب المنظم الخاضع لمقتضيات العقل. بل لعل قيمتها تلك تتضاعف إذا ما اعتبرنا بعضها من الخطابات التي تفلت من رقابة المجتمع أو من خلال المسكوت عنه أو تتجلى من خلاله «الكلمة السجينة»[5] التي ترفضها الرقابة الإجتماعية أحياناً وتلاحقها (كما كان يفعل بعض أصحاب السلطة والفقهاء ممثلو السلطة الدينية والسياسية مع القصاص)، فتتقنع في بعض الحالات في ضروب من التعبير وأشكال رمزية لا تستعمل فيها لغة المفاهيم بل لغة الصور والرموز، وهي من وسائل التواصل المباشرة لأنها منتزعة من الكون ومما يقع عليه الحس وتجعل اللامنظور مجسماً قابلاً للفهم والإدراك على نحو أوضح ـ مهما اختلف الجمهور المتلقي ولذلك قال الصينيون عن الصورة ـ لأن لها امتداداً في الفضاء ـ إنها أفصح من ألف كلمة، بينما من خصائص الخطاب المنظم اعتماده الدلائل اللغوية وهي مفردات لغوية تجري في الزمان بمعنى أنه ـ أي الخطاب ـ ينقل المتلقي إلى التاريخ بحلقاته المتابعة القابلة للتجزئة والربط العلّي السببي[6]، ويشكل بعد ضرباً من عقلنة الخطاب بخروجه عن شكله الشفوي متى يتم تقييده بواسطة الكتابة.

إن شكل الأسطورة هو الشكل الذي اختاره نيتشه كما سبق أن ذكرنا في «هكذا تكلم زرادشت» واعتمده أفلاطون في أسطورة الكهف وابن المقفع في كليلة ودمنة وإخوان الصفا في موسوعتهم وابن سينا في رسالة الطير وفريد الدين العطار في منطق الطير للتعبير عن آراء فلسفية. وجميعها خطابات سعى أصحابها إلى التعبير عن حقائق قابلة لأن تصاغ في قانون لغوي آخر أي في مصطلحات الفلسفة وهو الشكل الذي يستعمله الإشهار المكتوب والمرئي مستغلاً في ذلك النماذج الأصلية الهاجعة في أعماق النفس الإنسانية والتي تخرج من حيز الكمون إلى حيز الوجود في شكل بنىً فكرية أسطورية تعمل عمل «الجداول اللغوية».

---

(4) انظر أعلاه، ص 384.

(5) انظر دراسة جمال الدين بن الشيخ لألف ليلة وليلة ومنه استعرنا العبارة.

(6) جيلبار دوران: بنى المخيال الأنتروبولوجية، ص 411؛ وهنري ميشونيك: الدليل والقصيدة، ص 29.

إن جميع المعطيات السابقة عن «طبيعة» الأساطير ومنزلتها ضمن أشكال التعبير الرمزية وسائر مجالات الفكر والمعرفة هي التي أملت علينا منهج عملنا، سواء من حيث جمع نماذج ممثلة من النصوص أو من حيث طريقة التعامل معها. فالنصوص حقيقة ثابتة أكثر من المناهج إجتماعية كانت أو فلسفية أو نفسية أو غيرها. واعتقادنا أن عملنا هذا لا يتوقف مع هذا البحث الذي قصدنا من ورائه إلى جمع المادة الأسطورية ذات الصلة بالجاهلية والبحث عن دلالاتها وقد جرنا إلى توسيع مجاله والتنقيب عنها في بعض بقاياها المترسبة في اللغة أو المتجلية ضمن الخطابات الإسلامية، ولم يكن لنا أدنى اختيار في ذلك لأن ما وصلنا قد وصلنا ضمن خطابات إسلامية. وقد يقول القائل إن المادة التي اعتمدناها قد لا تكون كافية نظرياً لأنّه ينبغي جرد جميع المادة التراثية ولكن حالنا مع الأساطير كان حال عالم اللغة يدرس مفرداتها ونظامها دون أن يكون بالضرورة قد درس جميع نتاج اللغة من خلال الكلام واللفظ.

أما بخصوص المنهج العام، فقد انتقلنا من محاولة البحث في «الأسطورة» إلى البحث في «الأساطير» أي مجاميع الأساطير، وكانت تلك نقلة منهجية نوعية ساعدتنا أيما مساعدة ولا سيما في ربط الجزء بالكل وفي التحليل والتأويل والبحث عن الدلالات. وقد توصلنا إليها لأننا انطلقنا من جدل المادة والمنهج ولم نرد التقيّد بمذهب من المذاهب وتطبيقه على المتن الذي جمعنا ودرسنا. ورغم أن تطبيق منهج مخصوص قد يكون مفيداً في دراسة بعض المجالات المخصوصة وما لها من مناهج شبه مقررة، فإن طبيعة هذا البحث و«طبيعة» الأساطير بحكم أنها من الأشكال الرمزية المعبرة عن مستويات من الوعي والإدراك متعددة من نفسي وثقافي وأنثروبولوجي فرضت علينا أن يكون منهجنا منهجاً غير مُجزِّيءٍ ـ رغم أن ضرورة عرض المادة اقتضت منا أحياناً تقديمها في شكل مجزأ ـ وقد يكون من المفيد مستقبلاً دراسة أساطير العرب عن الجاهلية دراسة نفسية، أو دراسة إجتماعية تصل نتاج الفكر بنتاج الواقع ومختلف بناه الإقتصادية والإجتماعية من المنظورين الآني (السنكروني) والزماني (الدياكروني) مثلما حصل في بعض الحضارات[7]، أو دراستها دراسة فلسفية يتم فيها تقصي الأسطورة في الخطاب الفلسفي باعتبار أن الفكر الأسطوري يشترك كما سبق أن رأينا والفكر العلمي الفلسفي من حيث مقولاته، رغم أنه يختلف وإياه من حيث ماهياته Modalités. وتبعاً لذلك، اقتضى منا هذا البحث الاستعانة بمختلف ما تتيحه المناهج في حدود ما لنا من

---

(7) انظر على سبيل المثال مناهج دراسة الأسطورة، الفصل الأول.

دراية بمجالاتها المعرفية فعرضنا المادة عرضاً «ظواهرياً» حيناً، محاولين فهم مراميها وتأويلها بحسب مستوياتها المتعددة. وكان لزاماً علينا لا عدم الخلط بينها فحسب بل تخليص بعضها من بعض، وقد توخينا ذلك السبيل دون أن نزعم أننا أتينا على «معناها» أو دلالاتها، لا سيما أن مختلف الدراسات الحديثة تبين صعوبة إدراك المعنى ولم تعد تقول بالمعنى الوحيد الأوحد مثلما كان التصور القديم، تاركين المجال لدراسات «نشوئية» أو «تاريخية» أخرى تتناول مختلف المجاميع الأسطورية قراءة جدولية سياقية.

إن كل فصل من فصول بحثنا يمكن أن يكون موضوعاً قائماً بذاته. لذلك اقتضى منا هذا البحث - منهجياً - عدم فرض العام على الخاص مهما كانت الحال. فعالجنا بعض الفصول متوسلين إليها من خلال قانون من القوانين أو سُنّة من السنن مثل سُنّة الجنس (في أساطير الكواكب أو السنن الإجتماعية في أسطورة نزار بن معد). ومن ذلك اعتمادنا الفيلولوجيا (فقه اللغة) في البحث عن قصص أسطورية أمست في حكم المعدوم إلا أن اللغة احتفظت بها كما هو الشأن في أسماء الشمس/ الغزالة الجونة، أو في اسم الحية/ الشيطان. كما اعتمدنا منهج المقارنة بين الأساطير العالمية - لا سيما في أساطير الخلق وأساطير المجال السامي - لبيان التسلسل إن وجد أو مجرد التماثل البنيوي. وانتهجنا المقارنة بين الخطاب الأسطوري والخطاب العلمي التجريبي والفلسفي باعتبار أن الأسطورة بداية العقلنة إذ تنقل من طور المشافهة إلى طور الكتابة، وبناءً على أن المفاهيم الفلسفية نفسها قد تكون لحظة حدسية من لحظات الوعي في شكل محسوس غير مهذب تتبلور شيئاً فشيئاً. كما اعتمدنا في عدد من الفصول ولا سيما الرابع والخامس «القراءة الجدولية» في دراسة الرمزية الأسطورية المتصلة بكل حيوان من وحشي وأليف وخرافي ذي سمات أسطورية. وحاولنا أن نستخرج من تلك الجداول ما لها من دلالات ربطنا بعضها ببعض وخلصنا إلى أنها جزء من رؤية أسطورية كلية للكون ولا سيما لعالم الحيوان وعلاقته بعالم الإنسان. كما اعتمدنا النماذج الأصلية مفهوماً يتجسم في الصور والرموز بالإضافة إلى مفاهيم أخرى مستقاة من تحليل الخطاب مثل مفهوم «النص الجامع».

ولما كنا ندرس أساطير «مثقفة»، لا أساطير «همجية» مثل ليفي ستروس أو بعض علماء الإناسة «الأنثروبولوجيا» فإنا لم نتورع عن إحالة النص إلى مراجعه الثقافية بقدر المستطاع بل ذهبنا إلى دراسة علاقة الأسطورة بالفضاء المكتوب الذي فيه اندرجت سواء كان خطاباً دينياً أو معرفياً أو أدبياً.

فما عسى أن تكون وظائف الأساطير لا سيما بعد أن تبيّنّا من خلال هذا البحث أنّ وظائف الصور والرموز والأساطير تتغير بحسب المقام ونوع الخطاب الذي تتشكل فيه الأسطورة أو تأوي إليه أو تتقنع من خلاله وظروف التقبل.

5.1 وظائف الاساطير.

تكاد جميع الأساطير أن تكون أساطير «البداية والنهاية»[8] ومناويل Patterns أو جداول نموذجية لما سواها من الأساطير[9]، ولذلك فمن الخطأ إطلاق الأحكام عند استعراض مختلف الاستعمالات الذرائعية Pragmatiques التي توظف فيها الأساطير سواء في المعيش أو في المكتوب. فما هي أهم نتائج توظيف الأساطير في الخطاب الديني وفي الخطاب المعرفي الفلسفي وفي الأدب؟.

1. الأساطير والفكر الديني:

«تعبر الأسطورة تعبيرا تشكيلياً ودرامياً عما تعبر عنه الماورائيات أو «العلوم الإلهية» Théologie بطريقة جدلية[10]. وكانت أساطير العرب عن الجاهلية والفكر الأسطوري حاضرة في نسيج الخطاب الديني الإسلامي واضطلعت بوظيفة فكرية مهمة مع تقدم المعرفة وتقدم علم الكلام وبداية التفكير المنهجي الفلسفي. ذلك أن بعض أساطير العرب عن الجاهلية قد أسهمت في بلورة بعض المفاهيم الدينية وتثبيتها بإخراجها في صورة درامية حدثية، وهو أمر استغلته الأديان كما يشهد بذلك تاريخ المسرح الأوروبي وله أصلان: ديني مقدس نشأ من خلال «تشخيص» محنة المسيح Passion ومعجزاته، ولا مقدس من خلال الاستعراضات التي كان يقوم بها بعض البهلوانيين الجوّالين. كما أسهمت في ظهور فكر كلامي يتدبر في الصانع ذاته وصفاته أو ما يسمى بعلم أصول الدين[11].

ويمكن تتبع ذلك الفكر الديني من خلال أساطير الخلق والمبدأ أَهُوَ النور أم القلم أم الماء وكيفية الخلق، أهو تسوية باليد مباشرة أم بواسطة، ونفخ في جسد آدم من روح الله. وقد

---

(8) وهو عنوان كتاب لابن الأثير.

(9) ولذلك بدأنا بها هذا البحث رغم أننا كنا نفكر في أن نجعلها آخر فصل منه.

(10) ميرسيا إلياد: Traité d'histoire des religions, p. 350-351

(11) أي البحث في الذات والصفات والقدر والعدل والوعد والوعيد والسمع والعقل والرسالة والإمامة في مقابل الفروع وهو ما يهتم به الفقهاء، ويمثل الجانب العملي ألا وهو تطبيق أحكام الشريعة. انظر الشهرستاني: والملل والنحل، ج 1، ص 14-15.

وردت في ذلك الشأن خطابات ذات مستويين أحدهما أسطوري والآخر وصفي جدلي. يدرك القارىء من خلالها أنها تجمع الأسطورة والفكر الجدلي ومصطلحاته في آن - بمعنى أنها خطابات ذات مستويين من مستويات الوعي وفي «لغتين» - إلا أنها تشكل خطابات يسعى أصحابها إلى مزيد من العقلنة ناهيك أن الخطابات ذات السمات الأسطورية المتأخرة خالية من حديث عن الخلق مباشرة باليد، وتضع واسطة بين الباري وخليقته مدرجة في سياق النص ذي السمات الأسطورية جهازاً من المصطلحات والمفاهيم تفيد أن الله قد فعل ما فعل إذ خلق في لا مكان ولا زمان معنى القدم والإرادة، كما تفيد استقلال الخالق عن خلقه وهو ما لا نجده في أساطير خلق بعض الشعوب القديمة الأخرى حيث يشكل الإله جزءاً من العالم ومن الخليقة. ولهذا الفكر دلالته الخاصة على صيرورة واضحة نحو مزيد من العقلنة في تصوير الخالق في بعض الفضاءات الثقافية رغم أننا قد نجد حركة معاكسة في فضاءات ثقافية أخرى يصبح فيها الكون مليئاً بملائكة موكلين بأفعال عديدة فتراهم يشرفون على تسيير أحكام الطبيعة رياحها وأمطارها ورعودها يُذكِّروننا بالآلهة الوثنية القديمة[12]. فهذا موكل بالمطر وهذا يسوق السحاب بسوطه كالراعي، وهذا يتصرف في النهار والليل قابضاً حجاب الظلمة باسطاً إياه أو قابضاً، وهذا جبل قاف الأسطوري المتصلة جذوره بجميع جبال الدنيا لأنه أبوها أو الثور الكوني الحامل للأرض المتسبب في الزلازل، وتلك حية جهنم التي يمر بها بولوقيا في رحلته ومن شهيقها وزفيرها يكون حر الصيف أو برد الشتاء[13].

ويتجلى ذلك الفكر الديني خلال أساطير صورة الكون وخروجه من اللاتميز إلى التميّز بتقنين المعتقدات في المرحلة «المدرسية» الاتباعية ويتمثل في «جغرافية العالم العلوي» أو صورة السماوات وبديع وصفها بملائكتها ومراتبهم ومختلف ألسنتهم وصورة الأرضين بمختلف أسمائها وسكانها. وصورة الجنة والنعيم المقيم بأنهارها وما فيها من خضرة وأنهار من ماء غير آسن وأخرى من لبن وعسل وخمر لذة للشاربين. وصورة جهنم وما فيها من أهوال ومن خلال صورة إبليس/ عزازيل الملاك الذي هوى، سواء وصف في شكل مادي يستوي فيه على عرشه في الدرك الأسفل من الأرض السفلى أو فوق البحر بمائه الملح الأجاج المظلم، أو اعتُبر - كما هو عند بعض الفرق الإسلامية مثل المعتزلة - قوة نفسية باطنة تمثل

---

(12) انظر على سبيل المثال، المقدسي: البدء والتاريخ، ج 2، ص 29. عن تخصص بعض الملائكة في تدبير أمر السحاب والمطر والرعد والريح.

(13) انظر قصة بولوقيا ورحلته العجيبة، الثعلبي: عرائس المجالس، ص 315-322.

جانب الشر أو جانب الكبر أو جانب المعرفة والعقل والمحاجة والقياس لأنه قاس ناريته بطينية آدم[14].

كما نتبينه في أساطير الكائنات اللامرئية من خلال تقنين الفضاء وعالمي السماء والأرض وتعيين مرتبة كل كائن من الكائنات، وما لذلك من صلة لا تخفى بتصنيف الأخلاق ومفهومي الخير والشر. وفي أساطير البطولة والمؤسسات الإنسانية وكانت هي الأخرى بمثابة النماذج المشكلة لرؤية دينية التاريخ فيها هو تاريخ النبوة والأنبياء. ولا أدل على ذلك من الأساطير الواقعة في حيز قصص الأنبياء مثل قصة ذي القرنين، أو قصة بُولُوقِيَا وهي أسطورة دينية «جامعة» بأتم معنى الكلمة ولها علاقة بما قبل الإسلام لأن صاحبها فيها باحث عن الحقيقة المحمدية ـ في زمن ما قبل البعثة ـ ومن خلال رحلة تشبه المعراج من بعض الأوجه. ولكنها رحلة «رؤيوية» Apocalyptique ذات غرض تعليمي يتعرف من خلالها على جغرافية الكون وسر توازنه ويصادف في طريقه الملائكة ويطلع على أماكن (جزر) تشبه من حيث بنيتها الجنة والنار ثم يعود من حيث أتى مخبراً قومه بما رأى.

وتشتمل مثلُ هذه الأساطير على صور ورموز وقصص أسطورية حاملة لسمات معتقدات الجاهليين الوثنية وإيمانهم بالهواتف ضمن خطابات تسعى في جملة ما تسعى إليه إلى تثبيت العقيدة، تُجسِّم الأفكار فيها من خلال صور تقيم البرهان على وحدانية الخالق واستقلال ذاته عن خلقه وإرادته، ولا شك أنها تقوم برهاناً على تطور يشهد به خُلُوّ بعض الأساطير من صفة التجسيم، فإذا عملية الخلق التي تذكرنا بالفخاري يشكل من الطين أدواته أصبحت تتم بواسطة «عزرائيل» يأخذ قبضة من تربة أقاليم الأرض التي كان منها الخلق مثل فعله عندما يقبض الأرواح حين يحين أجلها.

ـ ومن هذا القبيل بعض الأساطير التي أثبتها بعضهم في عصور متأخرة مقراً بأنها أخبار «يضيق عنها الصدر» ـ وأنها قد تكون من أساطير أهل الكتاب التي قد يتعذر القول بقبولها أو رفضها لعدم امتناع جوازها وذلك «ليس على الله بعزيز» حسب عبارة المقدسي فضلاً عن أنها مما يزيد المرءَ بصيرة بدينه من خلال تدبر عجيب صنعه في مختلف عوالم الكون[15].

---

(14) انظر أعلاه الفصل الخامس، أساطير الكائنات اللامرئية.

(15) المقدسي: البدء والتاريخ، ج 1، ص 51. بعد ذكر حديث السحاب عن أبي هريرة يقول معلقاً: «فهذه القصص مما تولع به العوام ويتنافسون فيه ولعمري إنه لمما يزيد المرء بصيرة في دينه وتعظيماً لقدرة ربه وتحيراً في عجائب خلقه. فإن صحت فما خلقها على الله بعزيز وإن لم يكن، يكن من اختراع أهل الكتاب وتزوير القصاص فكلها تمثيل وتشبيه والله أعلم».

ـ ومن هذا النوع أساطير عن إسلام بعض الصحابة وقصة شياطين الأوثان المبشرة بالبعثة المجددة للديانة الجديدة في بنية واحدة تتكرر قصصاً شتى إلا أنها واحدة تحمل سمات الوثنية وتصيح فيها الشياطين من جوف أصنامها صيحاتها الأخيرة معبرة عن إيمانها بالدين الجديد. ويتصل بعض هذه الأساطير الدينية بأدب «العجائب والغرائب»[16].

بالإضافة إلى ما سبق، تدخل بعض الأساطير الدينية عنصراً ضمن عناصر المساجلات والمجادلات العقائدية الداخلية في صلب الأمة الإسلامية بين بعض الفرق الإسلامية. فبعض الأساطير قد خرجت إلى الوجود من خلال توليد بعض الأحاديث ـ يعتبرها بعضهم منكرة أو ضعيفة ـ ومن خلال مختلف تأويلات النص القرآني لا سيما المتعلقة بشؤون الغيب وبدء الخلق. وهكذا، فإن عديداً من أساطير الخلق كانت تندرج ضمن خطابات دينية سياسية ـ شأن قصة المغيرة بن سعيد العجلي أو مثل أساطير المسخ، مسخ الأربيانة والضب ـ وكانت حملت الجاحظ وغيره على السخرية من بعض جهلة المفسرين أو العامة لما تنم عنه من عدم الشك والتمحيص قبل سرد مثل تلك الأخبار.

ومن الشواهد الأخرى على ذلك، قصص الجن والشياطين والملائكة وكانت من المسائل التي اختلف بشأنها المسلمون. فإذا استثنينا من كان يقول بالنص ويفسر القرآن على ظاهره، فإن من الباطنية من كان يرفض المعجزات وينكر نزول الملائكة «ويتأولون الملائكة على دعاتهم إلى بدعتهم»[17] وكانوا يتأولون الشياطين والأبالسة على مخالفيهم زاعمين «أن الأنبياء قوم أحبوا الزعامة فساسوا العامة بالنواميس والحيل طلباً للزعامة بدعوى النبوة»[18].

كما اضطلعت الأساطير الدينية في بعض الخطابات الجدلية بوظيفة الذب عن العقائد الإيمانية بالحجج البرهانية ولا سيما في خضم الصراعات بين «الملل والنحل» فاعتمدت بعض الأساطير حجة تلابس الخطاب الكلامي الجدالي وتفسر النص المقدّس وتستند إليه[19].

إن من شأن أي شكل ديني ـ كما تدل على ذلك بعض البحوث المقارنة ـ احتواء سائر

---

(16) انظر على سبيل المثال، الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 284-290 و 291-292. وقد أورد قصيدتين لبشر بن المعتمر في هذا الموضوع وأخرى للحكم بن عمرو البهراني في غرائب الخلق من الجن. كتاب الحيوان، ج 6، ص 80-84. وقد أثبتنا الأخيرة لأهميتها ضمن الملحق. وانظر مثلاً آخر هو كتاب «عجائب المخلوقات» للقزويني.

(17) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 280.

(18) المصدر السابق، ص 280.

(19) انظر الفصل الثاني أعلاه، أساطير الخلق.

الأشكال السابقة له[20]. وهذا واضح في الديانات القديمة ومعتقداتها الأسطورية وما كان يحصل عندما يتغلب شعب على شعب فتنتصر آلهته على آلهة المهزوم، بل قد تندرج ضمن مجمع أرباب الشعب الظافر ـ و«المغلوب مولع أبداً بتقليد الغالب» على حد قول ابن خلدون ـ مع تحمّلها برمزية جديدة تطابق الوضع الجديد.

واعتقادنا أن قد حصل أمر من هذا القبيل مع احتواء بعض الأساطير الدينية الإسلامية ولا سيما في قصص الأنبياء تراثاً مشتركاً، هو في الحقيقة تراث شعوب تلك المنطقة بتمامها وكمالها، استعاروا رموزه أو أساطيره وحملوها بدلالات جديدة بناءً على أن الأساطير والرموز قلما تندثر وأن غاية ما يحصل لها في تطورها أنها تستحيل أو تشحن بدلالات جديدة تتراكب على الدلالات القديمة دون أن تنفيها بالضرورة شأن قصص إسلام بعض الصحابة وما فيها من أحاديث الهواتف من الجان وبعض قصص النبي سليمان، أو في قصة ذي القرنين ذات الأبعاد الأنثروبولوجية التي جعلتها أسطورة قديمة جديدة متجددة[21].

وتصور الأمة الإسلامية من خلال آدم الكوني، آدم الذي جبل من أقاليم الكون، تصوّر قديم نجده عند «أهل الكتاب» في نصوصهم الاستسرارية ولكننا نجد آدماً آخر ورمزاً آخر هو عند الشيعة إما «رمز فضائي» كوني ومستودع لأنوار الأئمة في زمن أول في عالم الإبداع الروحاني «كعبة ومحراباً وقبلة وبابا وأسجد إليه الأبرار»[22]. وهو عند أهل السنّة، إما رمز للبشرية قاطبة أبيضها وأحمرها وأسودها وطيبها وخبيثها وللكون بأراضيه السبع، أو في صورة كلية رمزية تؤلف بين مختلف الأقطار والمدن المكونة لبيضة الإسلام بل لمواضع في الجنة.

وقد استمرت بعض سمات الفكر الأسطوري ملابسة للحدس الصوفي ضمن ما يسمى بالكرامة الصوفية، بل إن بعضهم يعتبر الكرامة الصوفية المصورة لمعجزات الأنبياء ومناقب الأولياء من حيث منطقها وبنيتها ووظيفتها لا تبعد كثيراً عن الأسطورة. فهي خطاب يزعم أصحابُه أنه خطاب الحقيقة ويصور ضرباً من التسامي والتعالي ينتصر فيه البطل الصوفي ذو القدرات الخارقة على جميع العقبات، فتلغى قوانين السببية ونظام الزمان والمكان بمعناهما العلمي التجريبي وتنطق الجمادات ويتوحد كل ما في الوجود مضطلعاً بدور مماثل لما تضطلع

---

(20) ميرسيا إلياد: Traité d'histoire des réligions.

(21) انظر أعلاه أساطير البطولة والمؤسسات الإنسانية ضمن أساطير عرب الجنوب «ذو القرنين» الصعب ذي مراثد الباحث عن عين الحياة وعلاقته بأسطورة جلجامش الباحث عن نبتة الحياة وبقصة موسى وفتاه يوشع بن نون الباحث عن المعرفة في مكان يقع عند مجمع البحرين و Dumesnil: Mythes et rites de canaan p.4.

(22) انظر أعلاه الفصل الثاني، أساطير الخلق والأصول، ص 134.

به أساطير العالم. فهو فكر يعتمد الخيال ويثبت القيم فضلاً عن أن له وظيفة نفسية هي التعويض من خلال التسامي والتصعيد[23].

وعلى العموم، يمكن القول إن الفكر الأسطوري كان أساساً للفكر الديني دخل في تركيبه وتقنينه بل ومكّن من صور حسية حدسية لابست الفكر «المتصوري» Conceptuel إذا لم تلغ منه ولم تبعد فتأوي إلى خطاب «هامشي» ضمن القصص الشعبي وثقافة «العامة».

2 ـ الأساطير والرموز الأسطورية والمعرفة والفكر الفلسفي:

ومن أهم ما نعتقد أننا وصلنا إليه من النتائج ضمن هذا البحث تأكيد حقيقة مفادها أن الخطاب الأسطوري لا يتنافى جوهرياً وخطاب العقل والفكر العلمي على ما قد يبدو في القول بذلك من المفارقات بناءً على أن الأسطورة «سخف وخرافة» كما يقول الجاحظ عن أساطير الآخرين. فقد صادفنا الخطاب الأسطوري في هذا البحث في موسوعات علمية ويدل ذلك على ما ذكرنا رغم أنه يدل في الآن نفسه على أن الأسطوري قد يحتل في مرحلة تاريخية معينة وفي ظروف معينة مجالاً كانت تحتله المعرفة العلمية[24].

وإذا انطلقنا من أن الأساطير تصوير درامي حدثي وبلغة رمزية لمشاكل وجودية كان الاختلاف الجوهري بين الخطاب الأسطوري والخطاب العقلاني لا يتمثل في ما هو مطروح ضمنهما من القضايا ـ ولا سيما القضايا الأنطولوجية ـ بقدر ما يكمن في طريقة عرض تلك القضايا وحلها[25].

وقد ساعدنا اعتماد المقارنة بين مختلف أنواع الخطابات ـ كمقابلة الخطاب الأسطوري بالخطاب العلمي أو الخطاب الفلسفي ـ ولا سيما في الفصل السابع التأليفي الذي حاولنا من خلاله إدراك علائمية الخطاب الأسطوري على ضوء أعمال الفلاسفة والعلائميين ـ على إدراك أن الأساطير أو الفكر الأسطوري قد يكون برهة حدسية أولى ضمن عملية الاستكناه الفلسفي لظواهر الكون والفساد في خطاب «منظم»، لأنه قد انتقل من صيغته الشفوية إلى صيغة مكتوبة فاكتسب بعض سمات العقلنة وإدراج الظواهر في مجرى الزمان. وتبين

(23) انظر زيعور: الكرامة الصوفية، ص 29-36 و 58.

(24) ومنها استقينا أمثلة عديدة في مختلف فصوله عن القزويني: عجائب المخلوقات، والدميري: حياة الحيوان الكبرى. ونلاحظ فيها تقهقراً بالقياس إلى فكر الجاحظ وليس هذا بالأمر الغريب نظراً إلى زمن تدوينها. وانظر: الموسوعة العالمية، أونيفرساليس، ج 12، ص 890-895، «أبستمولوجيا الأساطير».

(25) أنظر أعلاه الفصل السابع، وأرنست كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 85.

الأبستمولوجيا (فلسفة العلوم) أن النهج العلمي نفسه قد يشبه النهج الأسطوري في أن أكثر المفاهيم دقة وصرامة لا يمكنها أن تنفك انفكاكاً تاماً من معناها المجازي الأصلي[26].

وفعلاً، فإن أساطير «جغرافية العالم» وأساطير الليل والنهار والشمس والقمر وتعليل المد والجزر وبعض الظواهر الطبيعية كانت تعليلاً بسيطاً أول ومرحلة من مراحل معرفة العرب بالكون، إلا أن ارتياد الجغرافيين العرب والرّحالة لمختلف مناطق المعمورة ومقتضيات السياسة والتجارة والمعرفة قد بددت بعض الأساطير عن بعض الأقوام الأسطوريين وعن بعض الفضاءات الأسطورية فنفت المعرفة العلمية الأسطورة ولم تلغها تماماً، أو على وجه أدق طردتها من بعض المجالات الثقافية إلى مجالات أخرى ولم تمحها فإذا هي تتقنع في كل مرة وتعبر عن تلك القضايا الوجودية والمعرفية المحيرة للإنسان. وقد تجلى الجدل بين الخطاب المعرفي العقلاني والخطاب الأسطوري ـ ونحتاج إلى دراسة خاصة لذلك الجدل ـ على أفضل وجه في خطاب الجاحظ المعتزلي وفي ضيق المقدسي وابن الأثير وابن خلدون ببعض الأخبار يرويها الطبري عن ابن عباس في الشمس والقمر وفي جدال نافع بن الأزرق له في قصة الهدهد يرى الماء في باطن الأرض ولا يرى الفخ غطي له قدر إصبع من تراب[27].

بل إن بعض الأساطير اضطلعت ضمن الخطاب الكلامي بوظيفة طريفة تتمثل في رد المحتج إلى الصواب ودعوته إلى التزام التعليل المنطقي لا التعليل الأسطوري كقول صاحب الكلب لصاحب الديك «وقد عارضناكم بما يجري مجرى الفساد والخرافة لنردكم إلى الاحتجاج بالخبر الصحيح المخرج للظاهر»[28].

وهكذا، فإن بعض الأساطير قد اضطلعت بهذه الوظيفة التعليلية المنطقية بمقولات الفكر الأسطوري ومهاياته Modalités فكانت مرحلة فجة على درب التعليل والمعرفة سبقت المعرفة العلمية ومتى حصلت تقلص مجال الأسطوري إلا إنه لم يمح.

---

(26) جيلبار دوران: بنى المخيال الأنثروبولوجية (بالفرنسية)، ص 206.

(27) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 3، ص 512-513، وج 4، ص 77-93 وعن بعض المفسرين والأساطير، ج 1، ص 344.

(28) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 1، ص 311، أو قول الآخر: وقد رأينا العلماء يتعجبون من خرافات العرب والأعراب في الجاهلية ومن قولهم في الديك والغراب. [انظر: كتاب الحيوان، ج 2، ص 318، وج 3، ص 410]. ويتعجبون من الرواية في طوق الحمام، فإن الحمام كان رائد نوح على نبينا وعليه السلام، [انظر: كتاب الحيوان، ص 2، ص 321]. وهذا القول الذي تؤمنون به في الهدهد من هذا النوع، عن الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 4، ص 80.

ولا غرابة فيبدو أن الفكر الإنساني ـ حسب بعض الباحثين مثل علماء الأنثروبولوجيا والمتخصصين في أبستمولوجيا العلوم ـ يقوم على ضرب من الثنائية، هي ثنائية المنهج العلمي في المعرفة والمنهج الخيالي الحدسي. ويتمثل ذلك زمانياً في الانتقال من المعرفة الأسطورية إلى المعرفة العلمية كما يتمثل آنياً حتى لدى العالم أحياناً وغير العالم من خلال تعايش المنطق العلمي والمنطق الأسطوري في لحظات متقاربة[29].

فهذا ابن خلدون وهو ما هو في تفسيره لمختلف ظواهر العمران البشري يقول: «وأما كرامات القوم وإخبارهم بالمغيبات وتصرفهم في الكائنات فأمر صحيح غير منكر وإن مال بعض العلماء إلى إنكاره فليس ذلك من الحق»[30].

إن حركة البحث عن تأسيس معرفة تقوم على نفي الخرافة ونقدها ومطاردتها كما كان ذلك ديدن الجاحظ والمسعودي أحياناً في تصريحه بجملة من المواقف مثل حديثه عن «خبر الاستفاضة»[31] لهو هم جميع من يحاول البحث في تراثنا عن فضاءات نيرة يمكن توظيفها في الحياة العملية من أجل معرفة أفضل وسلوك أمثل. غير أن نظرتنا إلى تراثنا العربي الإسلامي بمختلف جوانبه العقلانية الأسطورية لا ينبغي أن يتأسس على موقف انتقائي أو رافض بل ينبغي أن يقوم على ضرورة الاستيعاب الجدلي لمختلف مقوماته في ظل شروطه التاريخية.

3 ـ الأساطير والصور والرموز والنماذج الأصلية والأدب:

ومن نتائج هذا البحث المهمة في رأينا أنه مكننا من إعادة النظر في علاقة الأدب بالأساطير، لا سيما أن الأدب من الفضاءات التي قد تدخل إليها الأسطورة وأن لنا أساطير

---

(29) انظر على سبيل المثال، ما بين الفكر العلمي والفكر الأسطوري من وشائج ضمن الفصل السابع أعلاه. وراجع: هنري ميشونيك عن اليونان وعلاقة الميثوس باللوغوس. ضمن كتابه: الدليل والقصيدة (بالفرنسية)، ص 26.

(30) مقدمة ابن خلدون، ط بيروت، 1967، ص 880.

(31) المسعودي: مروج الذهب، ج 2، ص 244-245، ط قميحة. ويقول: وقد ذهبت طائفة إلى أن الأخبار التي تقطع العذر وتوجب العلم والعمل هي أخبار الإستفاضة وما رواه الكافة عن الكافة وإن ما عدا ذلك فغير واجب قبوله. وذهب الجمهور من فقهاء الأمصار إلى قبول خبر الاستفاضة وهو خبر التواتر وأنه يوجب العلم والعمل وأوجبوا العمل بخبر واحد وزعموا أنه موجب للعمل دون العلم بأوصاف ذكروها. ومن الناس من ذهب إلى غير هذه الوجوه في قبول الأخبار. وما ذكرنا من أحاديث النساس والعنقاء وخلق الخيل فغير داخل في أخبار التواتر الموجبة للعلم واللاحقة بما أوجب العمل دون العلم وبالأخبار المضطرة لسامعها إلى قبولها عند ورودها واعتقاد صحتها.

عن أول من قال الشعر ـ بما له من علاقة بالسحر والأسطورة والتأثير بواسطة الكلمة ـ وعن أول من رثى وعن شياطين الشعراء والكتاب أي عن قضايا الإبداع في الأدب.

ويبدو لنا أن هذه العلاقة متنوعة المظاهر فهي علاقة «نشوئية» من جهة وعلاقة جدلية من جهة ثانية، بل هي في نهاية التحليل علاقة تماثل بل تماهٍ identification من جهة ثالثة، وهذا ما يبوىء المعرفة بالأساطير لدى مختلف الشعوب منزلة مرموقة لعلاقتها بالإبداع الأدبي وبـ «نقد» ذلك الإبداع أو «تشريح النقد»[32].

1 ـ علاقة نشوئية: :

وتتجلى هذه العلاقة في أوضح صورها من خلال المصدر الواحد الذي تمتح منه الأساطير ويمتح منه كل إبداع أدبي ألا وهو المخيال ونماذجه الأصلية ورموزه التي تتشكل صوراً تنتظمها خطابات إبداعية شتى من شعرية وسردية وغيرها، صورة العناصر الأربعة وصورة النيّرين الشمس والقمر والهلال والخيل والثور والهدهد والغراب أو العنقاء أو إبليس في الأدب[33].

2 ـ علاقة جدلية تاريخية:

وهذه العلاقة هي أيضاً علاقة جدلية تاريخية. فمن نافلة القول ـ وقد رأينا ذلك في مستهل هذا البحث ـ إن الأسطورة قد «تتدهور» فتصبح خرافة، ولكن الأسطورة أو الخرافة قد تتفاعل أيضاً والنص الأدبي على أساس التضمين أو على أساس اندراجها فيه مثلاً من الأمثال المتحجرة، أو قصة رمزية مجازية مثل قصة البوم تحاور سليمان أو قصة العنقاء في إثبات القول بالقضاء والقدر أو ما سواها من النماذج الحيوانية في قصة سليمان الحكيم وإدراكه منطق الطير.

---

(32) عبارة Fry وعنوان كتاب له: Anatomy of Cristicism, Princeton New Jersy, 3rd Printing, 1973
وانظر مقاله في مجلة Poétique عدد 8 سنة 1971 «الأدب والأساطير، ص 489-503.

(33) انظر مختلف الفصول السابقة وبعض الدراسات التي تتناول الصورة في الأدب العربي وأصولها الأسطورية. صبحي البستاني: الصورة الشعرية في الكتابة الفنية. علي البطل: الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني. ونصرت عبدالرحمان: الصورة الفنية في الشعر الجاهلي. وعبدالفتاح محمد أحمد: المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي. وكتاب: دراسات في الشعرية/ الشابي نموذجاً (دراسة جماعية إعداد حمادي صمود وهشام الريفي ومحمد قوبعة ومحمد لطفي اليوسفي وعبدالله صولة ـ المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات ـ بيت الحكمة 1988 ولا سيما دراسة هشام الريفي: الخط والدائرة: الأسطوري في أغاني الحياة (لأبي القاسم الشابي)، ص 223-328.

وتتفاعل الأجناس الأدبية والأسطورة أيضاً من خلال دخول الأسطورة مجال الأدب الشعبي كدخول «قصة بولوقيا»، وهي عند الثعلبي من قصص الأنبياء، فضاء الأدب الشعبي في ألف ليلة وليلة، وقصة سيف بن ذي يزن وعنترة وغيره السيرة الشعبية أو تفاعل المقامة والأسطورة كما في المقامة الإبليسية لبديع الزمان الهمذاني أو في رسالة الغفران ورسالة التوابع والزوابع وفيها عناصر من عالم الكائنات اللامرئية الذي حاولنا وصفه في الفصل الخامس من هذا البحث. بل قد تكون مواضيع الأدب مواضيع أسطورية[34].

3 ـ علاقة تماثل واتحاد:

يعبر هذا النوع الأخير من العلاقة عن سمة جوهرية واحدة يبدو أنها تعمل في الأدب والأساطير بل توحد بين الأساطير والإبداع الفني. فقد رأينا[35] أن «علائمية الأدب» وعلائمية «الأساطير» و«الوعي الأسطوري» ـ لأنهما يعتمدان لغة الرمز لا لغة المفاهيم المجردة بخلاف الخطاب العلمي والخطاب الفلسفي ـ لا يقومان في جوهرهما على وصف العالم وتمثيله représentation ولكن على إبداع لعالم آخر هو «الكون الأسطوري» أو «الكون الشعري» وما لكليهما من منطق خاص[36].

إن مختلف هذه العلاقات بين الأساطير والأدب لا تخلو من تماثل في بعض ما لهما من وظائف، سواء على صعيد الإبداع الأدبي أو الأسطوري أو على صعيد تعامل المتلقي مع كليهما. فالأدب قد يقوم مقام الأسطورة في الحياة العامة بإخراج القارىء برهة من الوقت من الزمن التاريخي اللامقدس إلى زمن آخر هو زمن الحلم، وهو ما قد يفسر ولع «العوام» بقصص العجائب والغرائب وبما في قصص الأنبياء من خيال عجيب[37].

---

(34) انظر أعلاه مثلاً شعر أمية بن أبي الصلت الذي يستشهد به الجاحظ عن بعض صور الملائكة الحيوانية أو قصيد البهراني في عجائب الخلق (في الملحق) ويعتبرها بعضهم من خرافات الأعراب، وصورة العنقاء في نحلة الشميطية أعلاه ضمن الحيوانات الأسطورية. وانظر عن تعامل «النص الأدبي» الرمزي والنص الأسطوري من ناحية علائمية بحث لوتمان وأوسبنسكي الأسطورة ـ الاسم ـ الثقافة ضمن Travaux sur les systèmes de signes، ص 30-31. أو شعر صفوان الأنصاري في الخلق. البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 39-42. في مساجلة بينه وبين بشار بشأن آدم وإبليس.

(35) انظر أعلاه الفصل السابع.

(36) انظر على سبيل المثال قصيد عبدالوهاب البياتي: مجنون عائشة وهو نص يوظف الأسطورة من جهة وينبني بناء أسطورياً من جهة أخرى ونعتزم دراسته على ضوء هذا البحث. ومن خصائص الرمز أنه يوحد بين مختلف مجالات الواقع.

إن هذا التنازع بين الأسطوري والخرافي والأدبي هو الذي يفسر لنا أيضاً لماذا تحدث الجاحظ عن بعض خرافات الأعراب وأشعارهم عن الغول والسعلاة والجن ضمن صنفين من الخطابات هما خطاب الجد والهزل أي الخطاب الأسطوري أو الديني والخطاب الأدبي الرامي إلى إمتاع القارىء وإبعاد الكلل والملل وشحذ همته على المضي في مطالعة كتاب الحيوان.

وصفوة القول من نتائج البحث النظرية وما يمكن إن ينجر عنها على الصعيد العملي أن أساطير العرب عن الجاهلية موجودة على عكس زعم الزاعمين إما بدافع من المركزية الأوروبية التي بالغت في تقدير فضل اليونان واعتبرتهم مرجعاً ومقياساً لكل شيء، أو بدوافع عقائدية أخرى لأن البحث شائك ويتصل ببعض الجوانب من المقدس ـ ولكن لا حياء في العلم ـ أو بحجة أن الدين الجديد قد عفى على ما قبله من الأساطير لاشتمالها على نظام عقائدي قام على محاربته. وتقوم مختلف فصول هذا البحث دليلاً على وجود أساطير إما في شكل قصص سردية عن العرب القدامى قبل الإسلام وبعد ظهوره أو متفجرة أشتاتاً في شكل مفردات ميثولوجية تشي بأنها جزء من فسيفساء ضاع منها جانب وبقيت بعض الوحدات أو الـ «جداول» Paradigmes منبثة بوجود فكر أسطوري وصلتنا عنه بنىً أسطورية تتمثل في الصور والرموز المجسمة لبعض النماذج ـ بمعنى الكلمة العام أو بمعناها الخاص في علم نفس الأعماق ـ وتتصل بمختلف مناطق العالم بكواكبه ومظاهره الطبيعية وحيوانه الأليف والوحشي والخرافي وبأبطاله الأسطوريين أو شبه الأسطوريين مؤسسي الحضارة وأسبابها وواضعي سننها وأعرافها.

وقد يعترض المعترض فيقول إن بعض ما استعرضنا من الأساطير «خطابات إسلامية» أو «مستوردة»، ولكننا نجيب بأن ذلك لم يكن غرضنا من البحث ولكنه كان شرطاً ضرورياً يتعذر بدونه الرقي صُعُداً إلى الماضي قصد إعادة بناء الكون الأسطوري العربي. ثم أية حضارة يمكنها أن تزعم أنها ابتكرت كل شيء ولم تستند إلى من قبلها استفادة وإضافة وتحويراً وتطويراً؟

وإذن، فإن أساطير العرب عن الجاهلية موجودة في شكل جداول أو نماذج أشبه ما تكون

---

(37) «ويذكر الصولي: في كتاب الأوراق، ج 2، ص 6 ج 3، ص 142 «إن الناس في زمانه تداولت كتب الخرافات كعجائب البحار وحديث سندباد والسنور والفار» أو «ولع العامة بحلقات القصاص والمشعوذين» على ما يذكر «ابن الأثير». عن بروكلمان تاريخ الأدب العربي، ج 2، ص 142.

بالرحم المولدة لأساطير ومناويل أسطورية[38]. ولم تكن هذه النتيجة بالأمر الغريب بالنسبة إلينا لأن مختلف الدراسات الأنثروبولوجية ودراسات الأديان والأساطير المقارنة بيّنت بما لا يدع مجالاً للشك أن بعض مقومات الفكر الأسطوري ووظائفه من خصائص الكائن البشري عامة[39].

ومن شأن هذه الحقيقة أن تسفّه أحلام من يقولون بأن ليس للعرب أساطير وإن ليس لهم «خيال اختراعي»[40]. ولذلك عثرنا على بقاياها في اللغة ضمن القواميس وفي الصور والرموز ضمن مكونات الخطابات الإسلامية بسبب الحقيقة الأنثروبولوجية المتمثلة في أن الرموز عند الشعوب والأساطير لا تندثر جملة وإنما تستحيل فتحمل بدلالات جديدة تتراكب على الدلالات القديمة.

ومن نتائج هذا البحث العملية بعض المعلومات نعتقد أنها قيِّمة لأنها تتصل بصورة الكون الرمزية الأسطورية عند العرب قبل الإسلام ونظام حياتهم الإجتماعية والعقائدية واستمرار بعضها عنصراً فاعلاً في الفكر والوجدان. ولها هي نفسها فوائد عملية أخرى تصل الأسطورة بالأدب، بل توحد بينهما من خلال ما ينطويان عليه من نماذج أصلية تخرج إلى حيز الوجود صوراً ورموزاً تتشكل من خلال ترابطها تراكيب أدبية أو بنىً أسطورية بحيث يمكن أن نتساءل ألا ينبغي أن نعتبر منتجاتنا الأسطورية منتجات أدبية خيالية تستحق أن ندرسها بتلك الصفة؟

وشعورنا في نهاية هذه المغامرة داخل عالم أساطير العرب عن الجاهلية أن ما انتهينا إليه أخيراً هو هذا المعرض الحافل بنتاج خيال أسلافنا من العرب القدامى المتراكب بعضه على بعض، المتراكم صوراً ورموزاً وأساطير تؤلف عالماً من الخيال بديعاً ومجموعة من البنى المولدة هي الأخرى لصور وأساطير ما تزال حية فاعلة تحاول أن توجد فسحة من الأمل وأن تقهر الموت مثل جلجامش وذي القرنين. ولذلك، يتعيّن اعتبارها من روائعنا الفنية التي لا تقدر بثمن.

إن ما توصلنا إليه من النتائج قد يكون محدوداً إلا أنه كان خطوة لا بد منها في ميدان

(38) لعل أبرز مثال هو قصة أسطورة خلق الإنسان من الجهات الأربع وقصة خلق الخيل من ريح الجنوب (في الأسطورة أعلاه) أو من الرياح الأربع كما يصور ذلك الشاعر الأندلسي. انظر خاتمة أساطير الحيوان أعلاه.

(39) ميرسيا إلياد: مظاهر من الأسطورة.

(40) انظر نقدنا أعلاه لبعض هؤلاء ضمن مناهج دراسة الأساطير عند العرب ـ الفصل الأول.

ولجناه بكراً سنة 1978 ولا بد أن تعقبها خطوات لمزيد البحث والاستقصاء، ونعتبر أنه قد أتاح لنا تأسيس منهج في البحث شمولي بتَجاوز النظرة المجزئة والكليانية في آن لأنه يقول بتعدد القراءات لا على أساس انطباعي ولكن على أساس أن كل قراءة برهة نحو الفهم وإدراج الجزء في الكل. كما أتاح لنا جمع شتات مادة أشبه ما تكون بالنص الكاسن أو الفسيفساء الضائعة و«صنع» أدوات العمل عليه. وعسى أن يكون خطوة على درب وضع معجم يضم بين دفتيه منتجات خيالنا بمختلف رموزه وأساطيره.

ملحق

يشتمل هذا الملحق على نصوص تتصل ببعض الفصول ولا سيما الثاني والخامس والسادس وهي بين التاريخ والأسطورة. ولم ندرجها في صلب البحث لا تثقل المتن أو تقطع حبل القراءة. ولسنا نرمي إلى تحقيقها وإنما أوردناها على علاتها لتكتمل بها الفائدة لمن يريد التوسع أو مزيداً من التدقيق. ونأمل أن تكون بداية لمنتخبات من النصوص الأسطورية نعتزم إصدارها مستقبلاً.

نص عدد 1: في الابتداء البشري: لعلي بن الوليد: وهي من أمثلة التفاعل بين النص الديني الفلسفي والنصّ الأسطوري. (عن رسالة المبدأ والمعاد ضمن ثلاث رسائل إسماعيلية).

نص عدد 2: قصيدة البهراني في تصوير عالم الجن والغيلان والسعالي ضمن ثقافة عالم البداوة (عن الجاحظ: كتاب الحيوان).

نص عدد 3: من قصص النبي سليمان الأسطورية عن الجن. ويجمل صفات عالم الجن في مجال ثقافي آخر «كتابي» (عن القزويني: عجائب المخلوقات).

نص عدد 4: نزول آدم وما معه من أسباب الثقافة والحضارة رواية وهب بن منبه. (عن الطبري: تاريخ الرسل والملوك).

نص عدد 5: نزول آدم، أصل الثقافة والحضارة. رواية ابن عباس (عن الطبري: تاريخ الرسل والملوك).

نص عـدد 6: نزول آدم بـأسباب الثقـافة والحضـارة. رواية ابن عبـاس (عن الـطبري: تاريخ الرسل والملوك).

نص عدد 7: نزول آدم «النموذج الأول» لكل ما هو ثقافي وحضاري روايـة جامعـة (عن الثعلبي: عرائس المجالس).

نص عدد 8: «مجلس في قصة بولوقيـا». هي أسطورة «تعليميـة» من خلال رحلة شبيهـة بالمعراج رواية ابن سلام (عن الثعلبي: عرائس المجالس).

نص عـدد 9: ذو القرنـين والخضر والبحث عن عين الحيـاة رواية أولى عن عـلي بن أبي طالب. (عن الثعلبي: عرائس المجالس).

نص عـدد 10: ذو القرنـين والخضر والبحث عن عين الحيـاة رواية ثـانية (عن وهب بن منبه: التيجان في ملوك حمير).

نص عدد 11: موسى بن ميشا. أو موسى بن عمران والخضر (رواية موازية للسابقتين).

نص عدد 12: طريفة الكاهنة ونبوءتها بخراب سـد مأرب وتفـرق الأزد: أسطورة قبليـة عن أصل منازل بعض القبائل في الجزيرة والشام بعد نزوحها من الجنوب إلى الشمال.

نص عدد 13: أولاد نزار بن معد والأفعى الجرهمي (عن وهب بن منبه: كتاب التيجـان في ملوك حمير).

نص عدد 14: حاتم الطائي كريم حياً وميتاً. وهو من أمثلة البطل الأسطوري النموذج. (عن المسعودي: مروج الذهب).

ملحق الفصل الثاني
من الجزء الأول
أساطير الخلق والأصول

ـ نص 1 «في الابتداء البشري»:

إن المدبر تعالى حرّك الفلك، فصعدت البخارات الحادثة من صفو المعدن والنبات والحيوان، فصارت غيوماً، ثم انهل على وجه الأرض أمطاراً صافية معتدلة وخددت الأرض خدداً غير عميقة، وقد صفا ذلك الماء في عمقها، ثم صعد بخاراً على أشرف وألطف وأصفى من الأول، فانهل مطراً كثيراً نظير مني الرجل. فوقع في تلك المغارات والخدد الشبيهة بأرحام النساء فمازج الماء الكائن فيها المشاكل لماء المرأة فصار شيئاً واحداً.

ثم أسخنته حرارة الأرض فصعد هارباً من الحر فلحقه برد النسيم من خارج الخدد فهبط منها هارباً. ثم لم يزل يهبط تارة ويصعد تارة وهو يقتصر ويتلطف وينعقد ويتكوّن في مراتب الخلقة مدة تسعة أشهر بتدبير المدبر وتأثير قوى الكواكب والأفلاك فيه إلى أن كملت له المدة. ثم فتح عينيه وحواسه واستنشق النسيم واتصلت به الحياة المحيية الحسية بوساطة النسيم. فتمدد تارة وقعد تارة وجعل يتمرغ ببدنه في ذلك الماء الذي تكوّن منه، ويجتذبه بمسام بدنه وقد صار دهناً.

ثم طلب الغذاء من فمه وقد كان أولاً يغتذي بسرته من صفو ذلك الدهن. فجعل يمتص إصبعه الإبهام. فأجرى الله له فيها لبناً خالصاً سائغاً للشاربين فاغتذى به. فجعل ينام تارة ويقعد تارة إلى أن كمل له سنة. ثم قام، وهو يومئذ في كبر جثته كمثل ابن أربع سنين وذلك لكبر الأبوين اللذين هما السماء والأرض. فمشى وتناول بما قرب منه من الغذاء من التين والعنب والفواكه التي قد كان قدمها له المدبر سبحانه. وكان هذا النشؤ (كذا) الحادث في جميع جزائر الأرض الإثنتا عشرة. وتكون من فضلات تلك المياه إناث وكان النشؤ الأول كلهم ذكوراً.

وكان المدبر تعالى قد ميّز من تلك المياه أصفاها وأشرفها وأفضلها وساقها إلى أشرف البقاع في أول الكون، وهي جزيرة سرنديب لأنها موضع الاعتدال من الأرض يومئذ في تلك الخدد، وفي تلك الجزيرة ثمانية وعشرون شخصاً هم في الشرف والفضل على سائر

البشر بمنزلة الياقوت الأحمر في شرفه على الأحجار، وفيهم - أعني الثمانية وعشرين شخصاً - شخص واحد له عليهم من الشرف والفضل ما للياقوت الأحمر على الأحجار، وهو زبدة العالم وصفوته وخلاصته.

وهذا الشرف الحاصل لهذه الثمانية والعشرين شخصاً على سائر البشر وللواحد على السبعة والعشرين، هو من أجل صفاء النية وكثرة الندم على الخطيئة عند دعوة العاشر لهم. فكان هذا الواحد هو صفوة العالم وزبدته وخلاصته وأشرفه. فلما ظهر من تلك الخدد كظهور أبناء جنسه نظر من ذاته بذاته من غير معلم ولا ملهم إلى العالم. فرأى سماء مبنية وأرضاً مدحية وأصنافاً من الخلائق مختلفة.

فعلم بفكرته وهجم بذاته على الحق. فعلم أن له ولأبناء جنسه وللعالم كافة مبدعاً هو بخلافهم. فنفى الألهية (كذا) عنه وعنهم وأقرّ بها لمبدعهم وشهد بها لخالقهم. فقام في العالم الداني مقام السابق الأول في العالم الروحاني. فاتصل به قسطه من المادة والتأييد عن السابق الأول وبوساطة سائر العقول الإبداعية. وبواسطة حدّه الموجِّد له المستخرج له من عالم الطبيعة، الذي هو العاشر مدبر عالم الطبيعة. فشرف بتلك المادة التي واصلته على أبناء جنسه وعلم بها ما كان وما سيكون.

ثم أقبل على السبعة والعشرين من الشخص الذين كانوا معه فدعاهم إلى الإقرار لله بالوحدانية والاعتراف له تعالى بالإلهية ونفيها عنهم جميعاً. فأجابوا إلى ذلك فكان جميع ذلك هو حقيقة قول الله (شهد الله أن لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم) فكان اسم الله واقعاً على العقل الأول السابق في عالم الإبداع، والملائكة تلك العقول المجردة المبادرة إلى الإجابة لدعوته الشاهدة بما شهد به. وكان أولو العلم هو هذا الشخص الفاضل صاحب الجثة الإبداعية وحدوده السبعة والعشرون المجيبون لدعوته الشاهدون بما شهد به. وكني عنهم بـ «أولو العلم» لأنهم محل التأييد والمادة التي هي العلم الحقيقي الذي أمد به واحدهم وأمنهم هو به على قدر مراتبهم في الصفاء والإجابة فاعلم ذلك.

ثم إن القمر رافد زحل في التدبير ألف سنة وهي ألف السعادة وقيام الدعوة الشريفة وإتمام قوى الكواكب جميعاً. ثم إن هذا الشخص الفاضل فرق من السبعة والعشرين إثني عشر في جزائر الأرض الإثنتا عشرة بدعوتهم إلى عبادة الله وطاعته، ويعلمونهم علم المعاش والمعاد. وعلم كل واحد منهم لغة من أرسل إليهم، لأن لأهل كل جزيرة لغة، وهو معنى

قوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾.

ولولا الوحي والتأييد المتصل بذلك الشخص الفاضل وإطلاعه به على كل ما في العالم مما كان وما سيكون، «ما» قدر أحد من البشر أن يعلم من تلقاء نفسه خواص المعادن والنبات والحيوان ومنافع ذلك ومضاره وأدويته الأفعة وسمومه القاتلة. وهذا تحقيق ما أخبر به بقوله تعالى: (وعلم آدم الأسماء كلها) لأن هذا الشخص الفاضل هو «آدم الأول» وهو أبو البشر من حيث أنه علمهم أمر معاشهم وأمر معادهم، فهو سبب حياتهم في الدنيا والآخرة. فلولا فضل الله عليهم بإمدادهم بما أمّده مما استحقه لتسبيحه وتقديسه له تعالى لهلكوا. فتقدم كل داعٍ إلى جزيرته. فعلمهم أولاً كيف يتخذون من الشجرة الثياب وكيف يتناولون منها ومن المعادن ومن الحيوان الغذاء وعلمهم طريق النجاة بعبادة الله وطاعة وليه المصطفى في أرضه صلوات الله عليه.

وأقام هذا الشخص الفاضل بحضرته إثني عشر شخصاً هم «حجج الليل» وهم أفضل السبعة والعشرين منهم أربعة يسمون «الحُرم» هم أفضل من الثمانية. ومن الأربعة واحد هو أفضلهم، وهو الباب لذلك المقام الكريم. ونصب بين يديه مع داعيه في جزيرته مكاسراً مأذوناً مطلقاً وداعياً محصوراً. وهذه المراتب محفوظة لا تنقطع مع كل ناطق في دوره ووصي في عصره وإمام في زمانه.

ثم إن كل داعٍ أمر أهل جزيرته بأن يتزوج كل واحد منهم بالأنثى التي تكونت في مغارة غيره ولا يتزوج (بالأنثى) التي تكونت معه في مغارته وطهرت منها عن فضلة مائه فهي له كالأخت لا يحل له نكاحها. فهذه طريقة أهل الحق الطاهرة المنزه فاعلها، لا كما يعتقد الجهلة من أهل الظاهر من أن آدم زوج أولاده البطن الأول بالبطن الثاني فيكون أصل النشؤ (كذا) سفاحا ـ نعوذ بالله من ذلك ـ وإنما سموا ما لم يعلموا حقيقته. والصحيح ما ذكرناه ﴿والحمد لله الذي هدانا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله﴾.

وكانت هذه الولادة من الأرض تلك الدفعة الواحدة الأولى لا غير ورجعت من التناسل بين الرجال والنساء إلى الآن. ثم جرت الدعوة إلى أن استخرج ذلك الفاضل ولده الكريم الذي يخلفه في مقامه من حدوده وأهل دعوته كما نبينه بعد أن شاء الله. فهذه حقيقة الابتداء مصرحة بغير رمز ولا إشارة فخذ ما أتيتك وكن من الشاكرين لموالينا على ما أنعموا به علينا كافأهم الله بالحسنى والحمد لله رب العالمين.

عن علي بن الوليد: رسالة المبدأ والمعاد ضمن ثلاث رسائل إسماعيلية تحقيق «هنري كربين»، ص 111-115.

ملحق الفصل الخامس

ـ نص عدد 2 قصيدة البهراني:

هي في عجائب الخلق وتصوير عالم الجن والغيلان والسعالي ضمن ثقافة عالم البداوة. وهي دليل على أن الأسطوري يسكن أشكالاً مختلفة.

يقول الجاحظ: أنشد محمد بن السكن المعلم النحوي للحكم بن عمرو البهراني في ذلك وفي غيره شعراً عجيباً، قد ذكر فيه ضروباً كلها طريف غريب وكلها باطل، والأعراب تؤمن بها أجمع. وكان الحكم هذا أتى بني العنبر بالبادية، على أن العنبر من بهراء فنفوه من البادية إلى الحاضرة، وكان يتفقه ويفتي فتيا الأعرابِ وكان مكفوفاً ودهرياً عُدْمُلياً وهو الذي يقول:

إن ربي لما يشاء قديرُ	ما لشيءٍ أرادَهُ من مفرِّ
مَسَخَ الماكسينَ ضبعاً وذئباً	فلهذا تناجلا أم عمرِ
بعث النملَ والجرادَ وقفّى	بنجيع الرُّعافِ في حيِّ بكرِ
خَرَقَتْ فأرةٌ بأنفٍ ضئيلٍ	عرماً مُحكَمَ الأساسِ بصخرِ
فجرتْهُ وكان جيْلانُ عنهُ	عاجزاً لو يرومُهُ بعد دهرِ
مَسَخَ الضبُّ في الجدالةِ قدماً	وسهيلُ السماءِ عمداً بِصُغرِ
والذي كان يكتني برغالٍ	جعلَ اللهُ قبرَهُ شرَّ قبرِ
وكذا كلُّ ذي سفينٍ وخرج	ومكوس وكل صاحبِ عشرِ
منكب كافر وأشراط سوء	وعريف جزاؤهُ حرُّ جمرِ
وتزوجتُ في الشبيبة غولاً	بغزالٍ وصدقتي زقُّ خمرِ
ثيب إن هويتَ ذلك منها	ومتى شئتُ لم أجدْ غير بكرِ

بنتُ عمـرو وخـالُهـا مسحـل الخـيرِ وخـالي هميمٌ صـاحبُ عمـرِ
ولهـا خـطةٌ بـأرضٍ وبـارٍ مسحـوها فكـان لي نصفَ شـطرِ
أرضُ حـوشٍ وجـاملٍ عَكَنـان وعُـروجٍ مـن المـؤبـلِ دثـرِ
سـادةُ الجـضن لـيس فيهـا من الجنِّ سـوى تـاجـرٍ وآخـر مُكـرِ
ونفـوا عنْ حريمهـا كلَّ عفـرٍ يسـرقُ السّمعَ كـلَّ ليلةِ قـدْرِ
في فـتـوٍّ من الـشـنـقـنـاقِ غـرٍّ ونـسـاءٍ مـن الـزوابـعِ زُهـرِ
تـأكـلُ الفـولَ ذا البسـاطـةِ مسيأ بعـد روثِ الحمارِ في كـلِّ فَجرِ
جعـلَ اللهُ ذلـك الـروثَ بيضـاً مـن أنـوقٍ ومـن طـروقـةِ نسرِ
ضربتُ فـردةً فصـارتْ هبـاءً في محـاقِ القمـيرِ آخـرَ شـهـرِ
تـركتُ عبـدلاً ثمـالَ اليتـامى وأخـوه مـزاحمٌ كـان بكـري
وضعتُ تسعـةً وكـانت نـزوراً من نسـاءٍ في أهلهـا غـير نـزرِ
غلبتني عـلى النجـابـة عـرسي بعد ما طـار في النجابةِ ذكـري
وأرى فـيـهـم شـمائـل إنسٍ غـير أن النجـارَ صـورةُ عُفْـرِ
وبهـا كُـنْـتُ راكـبـاً حشراتٍ ملجـماً قـنـفـذاً ومسرج وبـرِ
كـنـت لا أركـبُ الأرانـبَ للمحيضِ ولا الـضـبـعَ إنها ذاتَ نـكـرِ
تـركبُ المقعصَ المجيفَ ذا النعظ وتَـدعـر الضبـاعَ من كـل جحـرِ
جـائبـاً للبحـارِ أهـدي لعـرسي فـلـفـلاً مجتنى وهضـمـةَ عـطرِ
وأحـلّي هـريـرَ من صـدف البحـر وأسقي العيـالَ من نيـلِ مصرِ
ويـنى المعقـود نـفثي وحـلّي ثم يُخفى عـلى الـواحـرِ سحري
وأجـوبُ الـبـلادَ تحتي ظـبيٌ ضـاحـكٌ سنُّـهُ كثيرُ التمـري
مـولـعٌ دبـرُهُ خـوايـة مكـو وهو بالليـلِ في العفاريتِ يسري
يحسبُ النـاظـرونَ أني ابن مـاء ذاكـرٌ عـشـهُ بـضـفـةِ نهرِ
رُبَّ يـوم أكـلتُ مـن كَـبِـدِ الـلـيـثِ وأعـقـبـتُ بـينَ ذئـبٍ ونمـرِ
ليس ذاكُمْ كمنْ يـبيتُ بـطـينـاً مـن شـواءٍ ومـن قُـلـيّـةِ جـزرِ

ثـم لاحـظتُ خـلّتي في غـدوٍّ　　بـين عيني وعينها السمُّ يجـري
ثم أصبحتُ بعضَ خفض ولهـوٍ　　مـدنفـاً مفـرداً محـالـفَ عُمْرِ
أتُراني مَقَتُّ مَنْ ذَبَحَ الـديكَ و　　عـاديتُ مـن أهـابَ بـصـقـرِ
وسـمعتُ الـنقيـقَ في ظُلَمِ الـليـلِ فجـاوبـتُـهُ بسرٍّ وجَهْـرِ
ثـم يـرمي بيَ الجحيمُ جهـاراً　　في خمـيرٍ وفي دراهِـمْ قَـمَـرِ
فلعـلَّ الإلـه يَـرْحَمُ ضَـعْفي　　ويـرى كِبْرتي ويقبـلُ عُـذْرِي

الجاحظ: كتاب الحيوان، ج6، ص 80 إلى 84. وانظر شرح غريبها في المصدر نفسه، ج 6، ص 147، وما بعدها ثم أرجع إلى الشرح ص 255 وما بعدها.

ـ نص عدد 3　من قصص النبي سليمان الأسطورية:

«فصل في حكايات عجيبة عن الجن وما جرى لهم»(*):

ومنها ما حكي أن الله تعالى لما سخر الجن لسليمان عليه السلام نادى جبريل عليه السلام أيتها الجن والشياطين أجيبوا بإذن الله تعالى لنبيه سليمان بن داود.

[الملائكة تسوق الجن وتحشرهم]:

فخرجت الجن والشياطين من المفازات ومن الجبال والآكام والأودية والفلوات والآجام وهي تقول لبيك لبيك تسوقها الملائكة سوق الراعي غنمه حتى حشرت لسليمان طائعة ذليلة وهي يومئذ أربعمائة وعشرون فرقة.

فوقفوا بين يدي سليمان فجعل ينظر إلى خلقها وعجائب صورها وهم بيض وسود وصفر وشقر وبلق على صورة الخيل والبغال والسباع ولها خراطيم وأذناب وحوافر وقرون فسجد سليمان لله تعالى وقال ألبسني من القوة والهيبة ما أستطيع النظر إليهم.

فأتاه جبريل عليه السلام وقال: إن الله قواك عليهم قم من مكانك فقام والخاتم في إصبعه. فخرت الجن والشياطين ساجدة ثم رفعت رؤوسها وقالت: يا ابن داود إنا قد

(*) العنوان من وضع القزويني.

حشرنا إليك وأمرنا لك بالطاعة. فجعل سليمان عليه السلام يسألهم عن أديانهم وقبائلهم ومساكنهم وطعامهم وشرابهم وهم يجيبونه.

فقال لهم: ما لكم صوركم مختلفة وأبوكم الجان واحد؟

فقالوا: إن اختلاف صورنا لاختلاف معاصينا واختلاطه بنا ومناكحتنا مع ذريته.

فنظر سليمان عليه السلام فرأى المردة يهمون بالفساد والملائكة يحولون بينهم وبين ذلك بالإعمدة.

[سليمان يشغل الجن ليقل فسادهم]:

فصفد المردة وفرقهم في الأعمال المختلفة من عمل الحديد والنحاس وقطع الأحجار والصخور والأشجار وأبنية الحصون.

وأمر نساءهم بغزل القز والإبريسم والقطن ونسج البسط والنهارق.

وأمر بعضهم بعمل المحاريب والتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات. فاتخذوا له قدوراً من الحجارة كل قدر يأكل منها ألف نسمة.

وأشغل طائفة لاستخراج الجواهر واللآليء.
وطائفة لحفر الآبار والقني وشق الأنهار.
وطائفة لاستخراج الكنوز من تحت الأرض.
وطائفة بالمعدنيات واستخراجها من المعادن.
وطائفة برياضة الخيل الصعاب.
فأشغل كل طائفة منهم بأمر صعب ليقل فسادهم ويكون قوة ملكه.

[صخر أمير جن سليمان]:

وقال وهب بن منبه رضي الله تعالى عنه:

كان سليمان عليه الصلاة والسلام إذا شرب كلحت الشياطين في وجهه وهو لا يراهم لأن الكوز كان يمنعه. فكره ذلك منهم فاتخذ له صخر الجني الأواني من القوارير أن يشرب منها ولا يمنعه من ذلك رؤية الشياطين.

ثم أمره أن يتخذ له مدينة من القوارير لا تحجب سقوفها وحيطانها شيئاً فبنى مدينة على

طول عسكر سليمان عليه الصلاة والسلام وعرضه، وجعل لكل سبط من الأسباط فيها قصر في طول ألف ذراع وعرض مثله وفي كل قصر دور ومجالس وبيوت وغرف للرجال والنساء.

ثم بنى مجلساً في طول ألف ذراع وعرضه كذلك ليجلس فيه العلماء والقضاة.

ثم بنى لسليمان عليه السلام قصراً رفيعاً عجيباً في طول خمسة آلاف ذراع وعرضه مثله وزخرفه بأنواع القوارير ورصعه بأنواع الجواهر.

وكان سليمان عليه السلام إذا ركب الريح على بساطه من الجن والإنس والخيل والخدم والحشم وكان الكل بمرأىً من سليمان عليه السلام والريح تمشي بأمره رخاء حيث أصاب.

[صفة شياطين سليمان]:

قال وهب بن منبه: لما ردّ الله تعالى على سليمان ملكه أمر الريح الصرصر حتى حشرت إليه شياطين الدنيا فرآهم سليمان عليه السلام على صور عجيبة.

- منهم من كانت وجوههم إلى أقفيتهم ويخرج النار من فيه.
- ومنهم من كان يمشي على أربع.
- ومنهم من كان له رأسان.
- ومنهم من كانت رؤوسهم رؤوس الأسد وأبدانهم أبدان الفيلة.

[مواقف بين سليمان والجن]:

1 - فرأى سليمان عليه السلام شيطاناً نصفه صورة كلب ونصفه صورة السنور وله خرطوم طويل.

فقال له: من أنت؟

فقال: أنا مهر بن هفان بن فيلان.

فقال سليمان: ما عندك من الأعمال؟

فقال عندي عمل الغناء وعصر الخمر وشربه وأزين الشرب والغناء لبني آدم. فأمر بتصفيده.

2 - ثم مر به آخر قبيح الشكل أسود له سمة الكلاب والدم يقطر من كل شعرة على بدنه وهو قبيح الشكل جداً.

فقال له: من أنت؟

قال: أنا الهلهال بن المحول.

فقال له: ما عملك؟

فقال: سفك الدماء.

فأمر بتصفيده. فقال: يا نبي الله لا تقيدني فإني أحشر إليك جبابرة الأرض وأعطيك العهد والميثاق أن لا أفسد في مملكتك.

فأخذ عليه الميثاق ظافر. وختم على عنقه وأطلقه.

3 ـ ومرّ به آخر في صورة قرد له أظافر كالمناجل وهو قابض على بربط.

فقال له: من أنت؟

فقال: أنا مرة بن الحارث.

فقال له: ما عملك؟

فقال: أنا أول من وضع هذا البربط وحركه فلا يجد أحد لذة الملاهي إلا بي. فأمر بتصفيده.

عن القزويني: عجائب المخلوقات، ص 393-395.

ملحق الفصل السادس

ـ نص عدد 4 نزول آدم وما معه من أسباب الثقافة والحضارة:

عن وهب بن منبه:

«إن آدم لما أهبط إلى الأرض فرأى سعتها ولم ير فيها أحداً غيره قال: يا رب أما لأرضك عامر يسبح بحمدك ويقدس لك غيري؟

قال الله: إني سأجعل فيها من ولدك من يسبح بحمدي ويقدسني وسأجعل فيها بيوتاً ترفع لذكري ويسبح فيها خلقي ويذكر فيها اسمي. وسأجعل من تلك البيوت بيتاً أخصه بكرامتي وأوثره باسمي وأسميه بيتي أنطقه بعظمتي وعليه وضعت جلالي. ثم أنا مع ذلك في كل شيء ومع كل شيء أجعل ذلك البيت حرماً آمناً يحرم بحرمته من حوله ومن تحته ومن فوقه فمن حرمه بحرمتي استوجب بذلك كرامتي. ومن أخاف أهله فيه فقد أخفر ذمتي وأباح حرمتي أجعله أول بيت وضع للناس ببطن مكة مباركاً يأتونه شعثاً غبراً على كل ضامر من كل فج عميق يرجّون بالتلبية رجيجاً ويثجون بالبكاء ثجيجاً ويعجون بالتكبير عجيجاً. فمن اعتمره ولا يريد غيره فقد وفد إليّ وزارني وضافني، وحق على الكريم أن يكرم وفده وأضيافه وأن يسعف كلاً بحاجته. تعمره يا آدم ما كنت حياً ثم تعمره الأمم والقرون والأنبياء ومن ولدك أمة بعد أمة وقرناً بعد قرن.

ثم أمر آدم عليه السلام ـ فيما ذكر ـ أن يأتي البيت الحرام الذي أهبط له إلى الأرض فيطوف به كما كان يرى الملائكة تطوف حول عرش الله. وكان ذلك ياقوتة واحدة أو درة واحدة.

عن ابن عباس قال: أنزل آدم ومعه حين أهبط من الجنة الحجر الأسود وكان أشد بياضاً من الثلج . . . ولم يقرب حواء مائة سنة.

الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج1، ص 65.

- نص عدد 5 عن ابن عباس:

قال: لما حط من طول آدم عليه السلام إلى ستين ذراعاً أنشأ يقول: يا رب كنت جارك في دارك ليس لي رب غيرك ولا رقيب دونك آكل فيها رغداً وأسكن حيث أحببت فأهبطتني إلى هذا الجبل المقدس فكنت أسمع أصوات الملائكة وأراهم كيف يحفون بعرشك وأجد ريح الجنة وطيبها.

ثم أهبطتني إلى الأرض وحططتني إلى ستين ذراعاً فقد انقطع عني الصوت والنظر وذهب ريح الجنة.

فأجابه الله عز وجل: لمعصيتك يا آدم فعلت ذلك بك.

فلما رأى الله تعالى عري آدم وحواء أمره أن يذبح كبشاً من الضأن من الثمانية الأزواج التي أنزل من الجنة فأخذ كبشاً فذبحه ثم أخذ صوفه فغزلته حواء ونسجه هو وحواء. فنسج آدم جبة لنفسه وجعل لحواء درعاً وخماراً. فلبسا ذلك.

فأوحى الله تعالى إلى آدم: إن لي حرماً بحيال عرشي فانطلق فابن لي فيه بيتاً. ثم طف به كما رأيت ملائكتي يحفون بعرشي فهنالك أستجيب لك ولولدك من كان منهم في طاعتي.

فقال آدم: أي ربي فكيف لي بذلك، لست أقوى عليه ولا أهتدي به.

فقيّض الله له ملكاً فانطلق به نحو مكة فكان آدم إذا مر بروضة ومكان يعجبه قال للملك: انزل بنا ههنا. فيقول له الملك: مكانك. حتى قدم مكة فكان كل منزل نزل به صار عمراناً وكل مكان تعداه صار مفاوز وقفاراً. فبنى البيت من خمسة أجبل: من طور سيناء وطور زيتون ولبنان والجودي. وبنى قواعده من حراء.

فلما فرغ من بنائه خرج به الملك إلى عرفات فأراه المناسك كلها التي تفعلها الناس اليوم. ثم قدم به مكة. فطاف بالبيت أسبوعاً ثم رجع إلى الهند فمات على بوذ.

الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج 1، ص 61-62.

- نص عدد 6 عن ابن عباس:

(الحارث بن محمد قال: حدثنا ابن سعد قال أخبرنا هشام بن محمد قال أخبرني أبي عن أبي صالح عن ابن عباس، قال:

نزل آدم عليه السلام معه ريح الجنةفعلق بشجرها وأوديتها وامتلأ ما هنالك طيباً فمن ثم يؤتى بالطيب من ريح الجنة.

وقالوا: أنزل معه من طيب الجنة.

وقال [ابن عباس] أنزل معه الحجر الأسود وكان أشد بياضاً من الثلج وعصا موسى وكانت من آس الجنة طولها عشرة أذرع على طول موسى ومرّ ولبان.

ثم أنزل عليه بعد ذلك العلاة والمطرقة والكلبتان.

فنظر آدم حين أهبط على الجبل إلى قضيب من حديد نابت على الجبل فقال: هذا من هذا. فجعل يكسر أشجاراً قد عتقت ويبست بالمطرقة. ثم أوقد على ذلك الغصن حتى ذاب، فكان أول شيء ضربه مدية فكان يعمل بها. ثم ضرب التنور وهو الذي ورثه نوح. وهو الذي فار بالعذاب بالهند.

وكان آدم حين هبط يمسح رأسه السماء فمن ثم أورث ولده الصلع ونفرت من طوله دواب البر فصارت وحشاً من يومئذ.

وكان آدم عليه السلام ـ وهو على ذلك الجبل قائم ـ يسمع أصوات الملائكة ويجد ريح الجنة فحط من طوله ذلك إلى ستين ذراعاً فكان ذلك طوله إلى أن مات.

ولم يجتمع حسن آدم عليه السلام لأحد من ولده إلا ليوسف عليه السلام.

الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج 1، ص 63.

ـ نص عدد 7 عن الثعلبي: نص جامع عن آدم وأسباب الثقافة والحضارة:

1 ـ [آدم الكوني]:

وقال ابن عباس رضي الله عنهما: لما أهبط آدم إلى الأرض على جبل سرنديب وذكر أن ذروته أقرب من ذرى جبال الأرض إلى السماء وكان رجل آدم على الجبل ورأسه في السماء يسمع دعاء الملائكة وتسبيحهم وكان آدم يأنس بذلك فهابته الملائكة واشتكت إلى ربها فحطت قامته إلى ستين ذراعاً وكان قبل ذلك يمس رأسه السحاب فصلع وأخذ أولاده الصلع. فلما نقص من قامته ذلك قال: رب كنت جارك في دارك ليس لي رب سواك ولا رقيب دونك آكل فيها رغداً وأسلك حيث أحببت فأهبطتني إلى هذا الجبل وكنت أسمع

أصوات الملائكة وأراهم كيف يحفون بعرشك وأجد ريح الجنة وطيبها. ثم أهبطتني إلى الأرض وحططتني إلى ستين ذراعاً فقد انقطع عني الصوت والنظر وذهبت عني رائحة الجنة. فأجابه الله تعالى ـ بمعصيتك يا آدم. فقال آدم ذلك بك يا رب.

2 ـ [اكتشاف الدم /بداية الغم]:

«وقال وهب بن منبه:

لما أهبط الله آدم من الجنة واستقر جالساً على الأرض عطس عطسة فسال أنفه دماً، فلما رأى سيلان الدم من أنفه ولم يكن رأى قبل ذلك دماً هاله ما رأى ولم تشرب الأرض الدم فاسود على وجهها كالحمم ففزع آدم من ذلك فزعاً شديداً فذكر الجنة وما كان من الراحة فخر مغشياً عليه وبكى أربعين عاماً.

فبعث الله إليه ملكاً فمسح ظهره وبطنه وجعل يده على فؤاده فذهب عنه الحزن والغشي فاستراح مما كان يصيبه من الغم».

3 ـ [الندم والتوبة]:

قال شهر بن حوشب: بلغني أن آدم عليه الصلاة والسلام لما أهبط إلى الأرض مكث ثلثمائة سنة لا يرفع رأسه حياء من الله تعالى.

وقال ابن عباس: رضي الله عنهما بكى آدم وحواء على ما فاتهما من نعيم الجنة مائتي سنة ولم يأكلا ولم يشربا أربعين سنة ولم يقرب آدم حواء مائة سنة، فلما أراد الله تعالى أن يرحم عبده آدم لقنه كلمات كانت سبب قبول توبته كما قال تعالى. فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه.

واختلفوا في تلك الكلمات ما هي؟

فقال ابن عباس هي أن آدم عليه السلام قال: يا رب ألم تخلقني بيدك؟

قال: بلى.

قال: ألم تنفخ فيّ من روحك؟

قال: بلى.

قال: ألم تسبق لي رحمتك قبل غضبك؟

قال: بلى.
قال: ألم تسكني جنتك؟
قال: بلى.
قال: فلِمَ أخرجتني منها؟
قال: لشؤم معصيتك.
قال: أي رب أرأيت إن أنا تبت وأصلحت ترجعني إلى الجنة؟

فهي الكلمات.

وقال عبدالله بن عمر: إن آدم قال: يا رب أرأيت ما أتيته شيء ابتدعته من تلقاء نفسي أو شيء قدرته علي قبل أن تخلقني بيدك؟ قال: بل شيء قدرته عليك قبل أن أخلقك. قال: يا رب فكما قدرته علي فاغفر لي.

وقال محمد بن كعب القرظي: هي قول لا إله إلا أنت سبحانك أللهم وبحمدك عملت سوءاً وظلمت نفسي فتب عليّ إنك أنت التواب الرحيم لا إله إلا أنت سبحانك أللهم وبحمدك رب عملت سوءاً وظلمت نفسي فاغفر لي إنك أنت الغفور الرحيم لا إله إلا أنت سبحانك أللهم وبحمدك رب عملت سوءاً وظلمت نفسي فارحمني إنك أنت خير الراحمين.

وقال سعيد بن جبير والحسن ومجاهد وعكرمة: هي قوله تعالى ـ ربنا ظلمنا أنفسنا.

4 ـ [الكعبة ونموذجها السماوي/ سُنَّة الطواف]:

ثم أنزل الله تعالى ياقوتة من يواقيت الجنة ووضعها موضع البيت على قدر الكعبة لها بابان باب شرقي وباب غربي وفيها قناديل من نور. ثم أوحى الله إلى آدم: إن لي حرماً بحيال عرشي فأته فطف به كما يطاف حول عرشي وصلِّ عنده كما يصلي عند عرشي فهنالك أستجيب دعاءك.

فانطلق آدم من أرض الهند إلى أرض مكة لزيارة البيت. وقيّض الله له ملكاً يرشده فكان كل موضع يضع عليه قدمه عمراناً وما تعداه مفاوز وقفاراً. فلما وقف بعرفات وكانت حواء طلبته وقصدته من جده فالتقيا بعرفات يوم عرفة فسمي ذلك الموضع عرفات. فلما انصرفا إلى منى قيل لآدم تمنَّ! فقال أتمنى المغفرة والرحمة. فسمي ذلك الموضع منى وغفر ذنبهما وقبل توبتهما. ثم انصرفا إلى أرض الهند.

قال مجاهد: حدثني ابن عباس أن آدم حج من أرض الهند أربعين حجة على رجليه. فقيل لمجاهد يا أبا الحجاج، ألا كان يركب. قال وأي شيء كان يحمله فوالله إن خطوته لمسيرة ثلاثة أيام.

وقال ابن عمر لما حج آدم عليه السلام البيت وقضى المناسك كلها تلقته الملائكة يهنئونه بالحج وقبول التوبة فقالوا: برّ حجك يا آدم فداخله من ذلك شيء فلما رأت الملائكة منه ذلك قالوا: يا آدم إنا قد حججنا هذا البيت قبلك بألفي عام فتقاصرت إلى آدم نفسه.

5 ـ [آدم وأصل الطيب والحجر الأسود]:

وقال أبو العالية: خرج آدم من الجنة ومعه عصا من شجرة الجنة وعلى رأسه تاج من شجر الجنة. فلما صار إلى الأرض يبس ذلك الإكليل وتحاتّ الورق فنبت منه أنواع الطيب فلذلك كان أصل كل طيب بالهند.

وقال ابن عباس رضي الله عنهما: نزل آدم من الجنة ومعه طيب فزرع آدم شجر الهند في أوديتها وكان أصله من الجنة فامتلأ ما هنالك طيباً فمن ثم يؤتى بالطيب من الهند. وأصله من ريح آدم عليه السلام وريحه من ريح الجنة. وأنزل الله معه الحجر الأسود وكان أشد بياضاً من الثلج.

وعصا موسى عليه السلام وكانت من آس الجنة طولها عشرة أذرع على طول موسى وقيل كانت من البان.

وروى سفيان عن منصور بن معمر عن ربعي بن خراش عن حذيفة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لما أهبط آدم من الجنة إلى أرض الهند وعليه ذلك الورق، الذي كان لباسه من الجنة فيبس وتطاير بأرض الهند فعبق شجر العود والصندل والمسك والعنبر والكافور من ذلك الورق، فقالوا: يا رسول الله المسك هو من الدواب أم من الشجر. قال أجل إنما هي دابة تشبه الغزال رعت من ذلك الشجر فصير الله المسك في سرتها فإذا رعت الربيع جعله الله مسكاً وتساقط فينتفع به الآدميون. قالوا يا رسول الله فأين يقع قال: قال لي جبريل في ثلاث كور لا يكون في شيء من الأرض إلا فيها أرض الهند وأرض السعدى وأرض التبت.

قالوا: يا رسول الله العنبر إنما هي دابة في البحر. قال أجل كانت هذه الدابة بأرض الهند ترعى في البر فبعث الله إليها جبريل عليه السلام فساقها وما معها فقذفها في البحر،

وهي أعظم ما تكون من الدواب غلظها ألف ذراع وإنما ترمي به كما ترمي البقرة إخثاءها فربما يخرج من جوفها العنبرة وزنها ألف رطل وخمسمائة رطل ونحو ذلك.

ثم إن آدم وجد ضرباناً في رأسه وجسده فشكا ذلك إلى الله تعالى فنزل عليه جبريل بشجرة الزيتون فأمره أن يأخذ ثمرها ويعصره. فقال إن في هذه الشجرة شفاء من كل داء إلا السام ودله جبريل عليه السلام على شجرة الإهليلج الأبيض والأسود والأصفر فقال له إن ربك يقرئك السلام ويقول لك: كل من هذه فإنك لن تتداوى أنت وذريتك بدواء أفضل منها. ففيها شفاء من كل داء إن بقي في جوفك لم تخف منه وإن خرج أخرج الداء كله وأبرأه فأكله آدم فبرىء.

6 ـ [آدم اللباس/ أول من نسج ولبس الصوف/ حواء أول من غزل]:

قال أهل الأخبار:

إن آدم عليه السلام لما أهبط إلى الأرض وأصاب جسده أذى الهواء وأحس به واشتكى وحشة بجسده وكان قد اعتاد هواء الجنة. فشكا ذلك إلى جبريل، فقال إنك تشكو العري فأنزل الله عليه ثمانية أزواج المذكورة في سورة الأنعام من الضأن اثنين ومن المعز اثنين ومن الإبل اثنين ثم أمره أن يذبح كبشاً منها فذبحه. ثم أخذ صوفه فغزلته حواء ونسجه آدم فجعل منه جبة لنفسه وجعل لحواء درعاً وخماراً فلبساه وبكيا على ما فاتهما من لباس الجنة. فحواء أول من غزلت وآدم أول من نسج ولبس الصوف.

عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله ما تقول في حرفتي؟

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: وما حرفتك؟

فقال: أنا رجل حائك.

قال: حرفتك حرفة أبينا آدم عليه السلام وكان أول من نسج آدم وكان جبريل يعلمه وآدم تلميذه ثلاثة أيام وإن الله عز وجل يحب حرفتك فإنها حرفة يحتاج إليها الأحياء والأموات فمن قال منكم القبيح فأبونا آدم خصمه ومن أنف منكم فقد أنف من آدم ومن لعنكم فقد لعن آدم ومن آذاكم فقد آذى آدم وهو خصمهم يوم القيامة فلا تخافوا وأبشروا فإن حرفتكم مباركة ويكون آدم قائدكم إلى الجنة.

وعن أبي أمامة الباهلي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: عليكم بلباس الصوف تعرفون به في الآخرة وإن النظر في الصوف ليورث القلب التفكر والتفكر يورث الحكمة والحكمة تجري في الجوف مجرى الدم، فمن كثر تفكره قل طمعه وكل من قل تفكره كثر طمعه وعظم بدنه وقسا قلبه والقلب القاسي بعيد من الله بعيد من الجنة قريب من النار.

7 ـ [آدم كائن يجوع: بداية العمل/ الشقاء بعد النعيم المقيم]:

قالوا: ثم إن آدم عليه الصلاة والسلام بعد ستر عورته اشتكى فقال له جبريل: ما الذي أصابك؟

فقال: أجد في نفسي قلقاً واضطراباً لا أجد إلى العبادة منه سبيلاً وإني أجد بين لحمي وجلدي دبيباً كدبيب النمل.

فقال له جبريل: ذلك يسمى الجوع. قال وكيف الخلاص من ذلك؟

قال: سوف أهديك إلى ذلك.

8 ـ [أصل النار والآلة]:

فغاب عنه ثم جاءه بثورين أحمرين والعلاة يعني السندان والمطرقة والمنفخة والكلبتين، ثم جاءه بشرر من جهنم فوقع في يد آدم فطار منه شرارة فوقعت في البحر فدخل جبريل إليها وأتى بها فدفعها إلى آدم فطارت منه أيضاً حتى فعل ذلك سبع مرات فذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: إن ناركم هذه جزء من سبعين جزءاً من نار جهنم بعد أن غسلت بالماء سبع مرات.

فلما جاء بها في الثامنة نطقت النار فقالت: يا آدم إني لا أطيعك وإني منتقمة من عصاة أولادك يوم القيامة.

فقال جبريل: يا آدم إنها لن تطيعك ولكني أسجنها لك ولأولادك ليكون لك ولأولادك فيها المنافع فسجنها في الحجر والحديد. فذلك قوله تعالى:﴿أفرأيتم النار التي تورون أأنتم﴾ ويروى أن آدم لما أخذ النار احترقت يده فخلى عنها. فقال لجبريل ما لها تحرق يدي؟ قال: لأنك عصيت الله وإني لم أعصه.

9 - [آدم أول من حرث الأرض]:

ثم أمره جبريل باتخاذ آلة الحرث فهو أول من عمل الحديد.

ثم أتاه بصرَّة من حنطة فيها ثلاث حبات من الحنطة. فقال: يا آدم لك حبتان ولحواء حبة. فلذلك صار للذكر مثل حظ الأنثيين وكان وزن الحبة مائة ألف درهم وثمانين ألف درهم. فقال آدم: ما أصنع بذلك كله؟

فقال: يا آدم خذها فإنها سبب سد جوعك وبها أخرجت من الجنة وبها تحيا في الدنيا وبها تلقى الفتنة أنت وأولادك إلى أن تقوم الساعة.

ثم أمره أن يشد الثورين ويكسر من الخشب ويضعه عليهما ففعل ذلك وجعل يحرث الأرض عليهما فهو أول من حرث الأرض.

ويكى الثوران على ما فاتهما من راحات الجنة فقطرت دموعهما على الأرض فنبت منها الجاورس. وبالا فنبت منه الحمص وراثا فنبت منه العدس. ثم كسر جبريل تلك الحبوب حتى كثرها. ثم بذرها فنبتت من ساعته. فقال آدم عليه الصلاة والسلام: آكله؟ فقال: لا، أصبر حتى يدرك. فلما سنبل وأفرك قال: آكله؟ قال: لا. وعلمه الحصاد.

فلما حصد قال: آكله؟ قال: لا.

وعلمه الدياس. فلما دامى قال آكله؟ قال: لا. وعلمه التنقية فلما نقاه قال آكله؟ قال: لا.

وجاءه بحجرين علمه الطحن. فلما طحنه قال آكله؟ قال: لا. وعلمه العجن.

ويقال إن آدم عليه الصلاة والسلام لما نخل دقيقه فأمره جبريل أن يبث النخالة في الأرض المستحصدة فنبت فيها الشعير.

فلما عجن قال: آكله، قال: لا. فأمره أن يحفر حفيرة ويضع الحطب فيها ويوقد عليها ناراً. ففعل ذلك ثم وضع عجينه عليه فخبز حتى جعله خبز ملة فهو أول من خبز. . . فلما أخرجه؛ قال: آكله؟ قال: لا حتى يبرد. فلما برد أكله.

فلما أكله دمعت عينا آدم عليه السلام وقال ما هذا التعب والنصب. قال له هذا وعد الله الذي وعدك فذلك قوله تعالى: ﴿إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة

فتشقى﴾، أما آن لك أن تأكل من كد يمينك وعرق جبينك أنت وذريتك.

10 ـ [آدم كائن يحتاج إلى الشراب]:

فلما استوفى آدم من الطعام شكا من بطنه ولم يدر ما هو. فشكا ذلك إلى جبريل عليه السلام، فقال: ذلك العطش. قال: فبم أسكنه. فغاب عنه ثم عاد إليه ومعه المعول وقال له: احفر الأرض. فما زال يحفر حتى بلغ إلى ركبته فنبع الماء من تحت رجليه ماء زلالاً أبرد من الثلج وأحلى من العسل. وقال يا آدم اشرب منه شربة فشربها فاطمأن.

ثم إنه بعد ذلك وجد تشكياً أشد من الأول والثاني. فقال لجبريل ما هذا الذي أجده؟ قال لا أدري. فبعث الله إليه ملكاً ففتق قبله ودبره ولم يكن قبل ذلك الطعام مخرج فلما خرج منه ما آذاه ووجد ريحه بكى على ذلك سبعين سنة.

11 ـ [آدم وصناعة الحديد]:

قالوا: لما أنزل الله إلى آدم الحديد نظر إلى قضيب من حديد نابت على الجبل فقال هذا من هذا فجعل يكسر أشجاراً قد عتقت ويبست فأوقد على ذلك الحديد حتى ذاب.

وكان أول شيء ضرب منه مدية فكان يعمل بها في ضرب التنور الذي ورثه نوح عليه الصلاة والسلام وهو الذي فار بالعذاب بالهند.

قالوا: لما أهبط الله تعالى آدم عليه الصلاة والسلام أخرج معه من الجنة قطعة من ذهب فلذلك يبقى الذهب لا يبلى بالثرى ولا يصدأ من الندى ولا تنقصه الأرض ولا تأكله النار لأنه من الجنة حمل.

12 ـ [آدم وأصل الثمار]:

قيل إن الله تعالى زود آدم حين أهبطه إلى الأرض من الثمار ثلاثين نوعاً عشرة منها في القشور وعشرة لها نوى وعشرة لا قشور لها ولا نوى.

فأما التي هي في القشور فالجوز واللوز والفستق والبندق والخشخاش والبلوط والشاه بلوط والنارنج والرمان واللوز. وأما التي لها نوىً فالخوخ والمشمش والإجاص والعناب والفرسك والرطب والغبيراء والنبق والزعرور والمقل.

وأمـا التي لا قشر لها ولا نـوىً فالتفـاح والسفـرجـل والكمـثرى والعنب والتـوت والتـين والأترج والخرنوب والخيار والبطيخ.

وقال ابن جريج: أهبط الله تعالى آدم عليه السلام ومعـه آنية فيهـا بزر عـريشـة من عنب وريحـانة فغـرس آدم العريش، فلما طلعت جـاء إبليس فسرق ثمرهـا. فقـال لـه آدم ويلك أخرجتني من الجنة ولا تريد أن تجعل لي رزقاً. فقـال له إن لي فيهـا حقاً. قـال وما حقـك. قال نشوُها ولكم سائرها.

وقـال ابن عباس: هبط آدم من الجنـة بثلاثـة أشياء الآسـة وهي سيدة ريـاحـين الـدنيـا وبالسنبلة وهي طعام أهل الدنيا وبالعجوة وهي سيدة ثمار الدنيا.

وروى ابن عبـاس وعائشـة وأبو هـريرة عن النبي صـلى الله عليـه وسلم أنـه قـال: «إن العجوة من غراس الجنة وفيها شفاء وإنها ترياق أول البكرة وعليكم بالتمر البرني فكلوه فإنـه يسبح في شجره ويستغفر لآكله».

13 ـ [آدم أول من ضرب النقود]:

وقال ابن عباس: لما هبط آدم إلى الأرض كان أول شيء أكله من الثمار التين.

وقال كعب: أول من ضرب الدينار والدرهم آدم وقال لا تصلح المعيشة إلا بهما.

14 ـ [آدم وبناء البيت الحرام]:

وقال وهب من منبه: إن آدم لما أهبط إلى الأرض ورأى سعتها ولم ير فيها أحداً غيره فقال يا رب أما لأرضك هذه من عامر يسبحك ويحمدك ويقدسك غيري.

قال الله تعالى: سأجعل فيها من ولدك من يسبحني ويحمدني ويقدسني وسأجعل فيها بيوتاً ترفع بذكري ويسبح فيها خلقي ويذكر فيها اسمي، وسأجعـل من ولدك يـا آدم من يعبدني حق عبادتي وسأجعل من تلك البيوت بيتاً أخصه بكرامتي وأوثره باسمي فأسميه بيتي وأنطقـه بعظمتي وعليه وضعت جلالي وأجعل ذلك البيت حرماً آمناً يحرم بحرمته ما حـوله ومـا فوقـه وما تحته، فمن حرمه بحرمته استـوجب بذلـك كرامتي ومن أخـاف أهله فيه فقـد خفر ذمتي وأباح حرمتي واستوجب بذلـك عذابي وعقـابي. وسأجعـل هذا البيت أول بيت وضـع ببطن مكة مباركاً يأتونه شعثاً غبراً ـ وعلى كل ضـامر يـأتين من كـل فج عميق ـ يـرجوه بـالتلبية

رجيجاً ويضجون بالبكاء ضجيجاً ويعجون بالتكبير عجيجاً. فمن اعتمره لا يريد غيره فقد وفد إليّ وزارني واستضافني فحق على الكريم أن يكرم وفده وأضيافه وأن يسعف كلاً بحاجته، يا آدم تعمره ما دمت حياً ثم تعمره الأمم والقرون والأنبياء من ولدك أمة بعد أمة وقرناً بعد قرن.

15 ـ [خلق ذرية آدم والميثاق]:

ثم إن الله تعالى مسح ظهر آدم بيده وأخرج منه كل نسمة هو خالقها إلى يوم القيامة كالذر بنعمان من عرفة قرية بمكة. ثم أخذ عليهم الميثاق وكلمهم ـ وقال ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين.

وسئل عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن هذه الآية فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله خلق آدم ومسح ظهره فاستخرج منه ذرية وقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون. فقال رجل يا رسول الله ففيم العمل؟ فقال: إن الله تعالى إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة فيدخل الجنة وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على ذلك فهو من أهل النار».

وقال وهب بن منبه رحمه الله: أوحى الله إلى آدم بعد ما تاب عليه: يا آدم إني أجمع لك العلم كله في أربع كلمات واحدة لي وواحدة لك وواحدة بيني وبينك وواحدة فيما بينك وبين الناس.

فأما التي لي فتعبدني لا تشرك بي شيئاً.
وأما التي لك فأجزيك بعملك أحوج ما تكون إليه.
وأما التي بيني وبينك فمنك الدعاء ومني الإجابة.
وأما التي بينك وبين الناس فإن ترضى لهم ما ترضى لنفسك.

16 ـ [الديك في الأرض نظير الملائكة في السماء]:

فقال آدم يا رب شغلت بطلب المعيشة والرزق عن التسبيح ولست أعرف ساعات التسبيح في أيام الدنيا. فأهبط الله تعالى إليه ديكاً فأسمعه أصوات الملائكة بالتسبيح فهو أول داجن اتخذه آدم من الخلق، فكان الديك إذا سمع التسبيح في السماء سبّح في الأرض فيسبح آدم بتسبيحه.

ويروى أن الله تعالى أوحى إلى آدم لما أراد أن يهبطه إلى الأرض: يا آدم إني مُنزِلك أنت وذريتك داراً مبنية على أربع قواعد: أما الأولى فإني أقطع ما تصلون وأما الثانية فإني أفرق ما تجمعون، وأما الثالثة فإني أخرب ما تبنون والرابعة أميت ما تلدون.

ولذلك قيل:

لِدوا للموتِ وابنوا لخرابٍ فكُلُّكُمْ يَصيرُ إلى ذَهَابِ

عن الثعلبي: عرائس المجالس، ص 30-35.

ـ نص عدد 8 عن الثعلبي رواية ابن سلام
«مجلس في قصة بلوقيا»:

أخبرنا أبو بكر محمد بن عبدالله الحزرقي بإسناده عن عبدالله بن سلّام قال:

كان في بني إسرائيل رجل يقال له أوشيا. وكان من علمائهم وكان كثير المال وكان إماماً لبني إسرائيل. وكان قد عرف نعت النبي عليه السلام وأمته في التوراة فخبأه وكتم عنهم.

وكان له ابن يقال له بلوقيا خليفة أبيه في بني إسرائيل وكان ذلك بعد سليمان.

فلما مات والده أوشيا وبقي بلوقيا والإمامة والقضاء في يده فتش يوماً خزائن والده فوجد فيها تابوتاً من حديد مقفلاً بقفل من حديد فسأل الخزان عن ذلك فقالوا لا ندري. فاحتال على القفل حتى فكه فإذا فيه صندوق من خشب الساج ففكه فإذا فيه أوراق فيها نعت النبي صلى الله عليه وأمته مختومة بالمسك ففكها وقرأ ما فيها على بني إسرائيل.

ثم إنه قال: الويل لك يا أبت من الله فيما كتبت وكتمت من الحق عن بني إسرائيل.

فرده إلى أهله فقال بنو إسرائيل يا بلوقيا لولا إنك إمامنا وكبيرنا لنبشنا قبره وأخرجناه منه وأحرقناه بالنار. فقال يا قوم لا ضير إنما تبع حظ نفسه وخسر دينه ودنياه. فألحقوا نعت النبي صلى الله عليه وسلم وأمته بالتوراة.

قال: وكانت أم بلوقيا من الأحياء فاستأذنها في الخروج إلى بلاد الشام وكانوا يومئذ ببلاد مصر. فقالت له وما تصنع بالشام؟ فقال أسأل عن محمد وأمته فلعل الله تعالى يرزقني الدخول في دينه. فأذنت له.

فبرز بلوقيا ليدخل بلاد الشام. فبينما هو يسير إذ انتهى إلى جزيرة من جزائر البحر فإذا هو بحيات كأمثال الإبل عظماً وفي الطول ما شاء الله وهن يقلن: لا إله إلا الله محمد رسول الله. فلما رأينه قلن له: أيها الخلق المخلوق من أنت وما اسمك؟ فقال اسمي بلوقيا وأنا من بني إسرائيل. فقلن وما إسرائيل؟ قال من ولد آدم. فقلن: سمعنا باسم آدم ولم نسمع باسم إسرائيل. قال: فقال لهم بلوقيا: أيتها الحيات من أنتن؟ فقلن نحن من حيات جهنم ونحن نعذب الكفار فيها يوم القيامة. قال بلوقيا وما تصنعن ههنا وكيف تعرفن محمداً؟

فقلن: إن جهنم تفور وتزفر في كل سنة مرتين فتلقينا إلى ههنا ثم نعود إليها. فشدة الحر من حرها في الصيف وشدة البرد من بردها في الشتاء. وليس في جهنم درك من دركاتها ولا باب من أبوابها ولا سرادق من سرادقاتها إلا وقد كتب الله عليه لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم. من أجل ذلك عرفنا محمداً صلى الله عليه وسلم.

قال بلوقيا: أيتها الحيات هل في جهنم مثلكن أو أكبر منكن؟

فقلن: إن في جهنم حيات تدخل إحدانا في أنف إحداهن وتخرج من فيها ولا تشعر بها لعظمها.

قال: فسلم بلوقيا عليهم ومضى حتى أتى جزيرة أخرى فإذا هو بحيات كأمثال الجذوع والسواري وعلى متن إحداهن حية صغيرة صفراء كلما مشت اجتمعت الحيات حولها فإذا نفخت صرن تحت الأرض خوفاً منها.

قال: فلما رأيتها ورأتني قالت: أيها الخلق المخلوق، من أنت وما اسمك؟

قلت: اسمي بلوقيا وأنا من بني إسرائيل من ولد إبراهيم الخليل. فاخبرني أيتها الحية من أنت؟

قالت أنا موكلة بالحيات واسمي تمليخا ولولا إني موكلة بهن لقتلن بني آدم كلهم في يوم واحد ولكني إذا صفرت صفرة واحدة وسمعن صوتي دخلن تحت الأرض. ولكن يا بلوقيا إن لقيت محمداً صلى الله عليه وسلم فأقرئه مني السلام.

ثم مضى بلوقيا إلى بلاد الشام فأتى ببيت المقدس وكان بها حبر من أحبارهم يسمى عفان الخير. فأتاه فسلم عليه، فقال له: يا بلوقيا ليس هذا زمان محمد ولا زمان أمته بينك وبينه قرون وسنون. ثم قال عفان الخير: يا بلوقيا أرني موضع الحية التي اسمها تمليخا فإن قدرت

أن أصيدها رجوت أن أنال معك ملكاً عظيماً ونحيا حياة طيبة إلى أن يبعث الله تعالى محمداً صلى الله عليه وسلم فندخل في دينه، فمن حرص بلوقيا على الدخول في دين محمد صلى الله عليه قال: أنا أريك المكان.

فقام عفان وأخذ تابوتاً من حديد وعمل فيه قدحين من فضة في أحدهما خمر وفي الآخر لبن ثم سارا جميعاً حتى انتهيا إلى موضع الحية ففتحا باب التابوت وتنحيا فجاءت الحية تبغي الرائحة فدخلت التابوت فشربت اللبن والخمر فسكرت ونامت فقام عفان ودب إلى التابوت دبيباً خفيفاً فأغلق عليها باب التابوت وحصنه وأخذها ومرا جميعاً.

فلم يمرا بشجرة ولا نبت إلا كلّمهما بإذن الله تعالى فمرا بشجرة يقال لها القرمل، فقالت يا عفان من يأخذني ويقطعني ويدقني ويعصر مائي ودهني ويطلي به قدميه، فإنه يخوض البحار السبعة فلا تبتل قدماه ولا يغرق.

فقال عفان إياك له طالبت. ثم إنه قطع تلك الشجرة فدقها وعصر ماءها وأخرج دهنها وجعله في كوز ثم خلى عن الحية فطارت بين السماء والأرض وهي تقول: يا بني آدم ما أجرأكم على ربكم ولن تصلوا إلى ما تريدون. قال فذهبت الحية.

فسار عفان وبلوقيا إلى البحر فطليا أقدامهما ثم دخلا في اليم ومشيا في الماء كأنما كانا يمشيان على الأرض حتى قطعا البحر الأول ثم الثاني فإذا هما بجبل في وسط البحر ليس بعالٍ ولا متدانٍ ترابه كالمسك عليه غمام أبيض وفيه كهف وفي الكهف سرير من ذهب وعلى السرير شاب مستلقٍ على قفاه ذو وفرة واضع يده اليمنى على صدره والشمال على بطنه كالنائم وليس بنائم وهو ميت وعلى رأسه تنين وخاتمه بالشمال. وكان هذا سليمان بن داود عليه السلام وكان ملكه في خاتمه وكان خاتمه من ذهب وفصه من ياقوت أحمر مربع مكتوب عليه أربعة أسطر في كل سطر اسم الله الأعظم وكان عند عفان علم من الكتاب فقال بلوقيا: من هذا الميت يا عفان؟ فقال هذا سليمان بن داود نريد أن نأخذ خاتمه ونملك ملكه ونرجو الحياة إلى أن يبعث الله محمداً صلى الله عليه وسلم.

فقال بلوقيا: أليس قد سأل ربه فقال رب هب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي فأعطاه إياه على ما سأل ولا ينال ملك سليمان إلى يوم القيامة لدعائه؟

فقال عفان يا بلوقيا إسكت إن الله معنا ومعنا اسم الله الأعظم ولكن أنت يا بلوقيا إقرأ التوراة فتقدم فتقدم بلوقيا لينزع الخاتم من يد سليمان من إصبعه فقال التنين ما أجرأك على

ربك إن غلبتنا بأسماء الله تعالى فنحن نغلبك بقدرة الله تعالى.

قال فكلما نفخ التنين ذكر بلوقيا اسم الله تعالى فلم تعمل نفخات التنين فيهما شيئاً ودنا عفان من السرير لينزع الخاتم من إصبعه فاشتغل بلوقيا بالنظر إلى نزول جبريل عليه السلام من السماء فلما نزل صاح بهما صيحة ارتجت الأرض والجبال وتزلزلت منها فاختلطت مياه البحار وهاجت والتطمت حتى صار كل عذب مالحاً من شدة صيحته، وسقط عفان على وجهه وسقط بلوقيا على وجهه ونفخ التنين فخرج من بطنه شعلة كأنها البرق الخاطف واحترق عفان وعادت نفخته في البحر. فما مرت النفخة بشيء إلا أحرقته ولا بماء إلا سخنته وأغلته.

وإن بلوقيا كلما رأى العذاب ذكر اسم الله الأعظم فلم ينله مكروه. ثم تراءى جبريل عليه السلام في صورة رجل فقال له: يا ابن آدم ما أجرأك على الله فقال له بلوقيا من أنت يرحمك الله؟ فقال له أنا جبريل أمين رب العالمين، فقال بلوقيا: يا جبريل إنما خرجت حباً لمحمد صلى الله عليه وسلم ودينه ولم أقصد الخطأ ولم أتعمده. قال: فبذلك نجوت.

ثم صعد جبريل عليه السلام إلى السماء ومضى بلوقيا فطلى قدميه بذلك الدهن فضل الطريق الذي جاء منه وأخذ في طريق أخرى.

[في الجنة؟]:

فسار ومضى ستة أبحر ووقع في السابع فإذا هو بجزيرة من ذهب حشيشها الورس والزعفران وأشجارها الزيتون والنخل والرمان. فقال بلوقيا ما أشبه هذا المكان بالجنة على ما وصفت.

قال: فدنا بلوقيا من بعض الشجر فتناول من ثمرها فقالت الشجرة يا خاطىء يا ابن الخاطىء لا تأخذ مني شيئاً. فبقي متعجباً.

[مع الجن]:

وإذا بحذاء الشجرة قوم يتراكضون وبيديهم سيوف مسلولة وهم يتناوشون بعضهم بعضاً بالضرب والطعن. فلما رأوا بلوقيا أحاطوا به وأحدقوا من ورائه وهموا به سوءاً فذكر بلوقيا اسم الله فتعجبوا منه وهابوه وأغمدوا سيوفهم وقالوا بأجمعهم لا إله إلا الله محمد رسول الله. ثم قالوا له من أنت يا عبدالله؟ فقال أنا من بني آدم فقالوا ما اسمك؟ قال اسمي

بلوقيا وأنا من بني إسرائيل. فقالوا نعرف آدم ولانعرف إسرائيل فما الذي أوقعك إلينا، فقال إني خرجت في طلب نبي يسمى محمداً صلى الله عليه وسلم وإني قد ضللت الطريق الذي أردته ورأيت من الأهوال كذا وكذا، فقالوا: يا بلوقيا نحن من الجن المؤمنين ونحن مع ملائكة الله في السماء ثم نزلنا إلى الأرض وقاتلنا كفرة الجن، نحن ههنا مقيمون نغزوهم ونجاهدهم إلى يوم القيامة. ولسنا نموت إلى يوم القيامة وأنت تصير معنا.

فقال بلوقيا لملك الجن وكان اسمه صخراً. يا صخر أخبرني عن خلق الجن كيف كان؟

[كيفية خلق الجن]:

قال: لما خلق الله تعالى جهنم خلق لها سبعة أبواب وسبعة ألسنة وخلق منها خلقين خلقاً في سمائه سماه جبليت وخلقاً في أرضه سماه تمليت، فأما جبليت، فإنه خلق في صورة أسد وتمليت في صورة ذئب، وجعل الأسد ذكراً والذئب أنثى وجعل طول كل واحد منهما مسيرة خمسمائة عام وجعل ذنب الذئب بمنزلة ذنب العقرب وذنب الأسد بمنزلة ذنب الحية، وأمرهما أن ينتفضا في النار انتفاضة. فسقط من ذنب الذئب عقرب ومن ذنب الأسد حية. فحيات جهنم وعقاربها من ذلك.

ثم أمرهما أن يتناكحا فحملت الذئب من الأسد فولت سبع بنين وسبع بنات فأوحى الله إليهم أن يزوجوا البنين من البنات كما أمر آدم فستة من البنين أطاعوا وواحد لم يطع ولم يتزوج فلعنه أبوه وهو إبليس وكان اسمه الحارث وكنيته أبو مرة. فهذا أول خلق الجان يا بلوقيا، وإن دوابنا لا تثبت مع الإنس ولكنني أجلل فرسي وأبرقعه حتى لا يعرف من راكبه وأركب عليه على اسم الله تعالى. فإذا انتهيت إلى أقصى أعمالي على ساحل بحر كذا وكذا فإذا أنت بشيخ وشاب ومشايخ معهما فإنك ستلقاهما هناك فادفع الفرس إليهما وامش في حفظ الله راشداً.

[الرحلة على فرس الجن]:

فركب بلوقيا على ذلك الفرس حتى انتهى إليهم فسلم على الشيخ والشاب ونزل عن الفرس ودفعها إليهما، وكان قد فصل من عند ملك الجن عند الغداة وبلغ إليهما نصف النهار فقالا له: يا بلوقيا منذ كم فارقت الملك؟ قال فارقته من غدوة قالا ما أسرع ما جئت قد أتعبت فرسنا. فقال بلوقيا ما مددت إليه يداً ولا حركت عليه رجلاً ولم أركضه ركضاً.

قالا: بلى ولكن فرسنا أحس بك وبمنزلتك وثقلك فطار ما بين السماء والأرض ليريح نفسه منك فكم تراه جاب بك؟ قال خمس فراسخ أو أكثر. قالا: بل جاب بك في هذه المدة مسيرة مائة وعشرين سنة وكان يطير بك بين السماء والأرض حول الدنيا دون قاف وأنت لا تعلم. قال فحلوا عنه السرج واللجام والبرقع فإذا العرق يقطر ويسيل من كل شعرة منه وله جناحان انقضا وتكسرا من كثرة الطيران والدوران والإعياء والكلال، قال بلوقيا هذا والله عجيب فقالوا عجائب الله لا تنقضي. ثم سلّم عليهما فمضى فركب اليم.

[مع ملك الليل وملك النهار]:

فبينما هو يسير إذ رأى ملكاً إحدى يديه بالمشرق، الأخرى بالمغرب وهو يقول: لا إله إلا الله محمد رسول الله فسلم عليه بلوقيا. فقال له الملك من أنت أيها الخلق المخلوق؟ قال: أنا بلوقيا وأنا من بني إسرائيل من ولد آدم. ثم قال له بلوقيا: أيها الملك ما اسمك؟ قال اسمي يوحاييل وأنا ملك موكل بظلمة الليل وضوء النهار. قال فما بال يديك مبسوطتين؟ قال في يدي اليمنى ضوء النهار وفي اليد اليسرى ظلمة الليل، ولو سبق النهار الليل أضاءت السموات والأرض ولم يكن الليل أبداً ولو سبقت الظلمة لأظلمت السماوات والأرض ولم يكن ضوء أبداً.

وبين يدي لوح معلق فيه سطران سطر أبيض وسطر أسود فإذا رأيت السواد ينقص نقصت الظلمة وإذا رأيت السواد يزداد زدت الظلمة وإذا رأيت السطر الأبيض يزداد زدت النهار وإذا انتقص نقصت فلذلك الليل في الشتاء أطول من النهار والنهار أقصر وفي الصيف النهار أطول والليل أقصر.

[مع ملك الريح]:

ثم سلم بلوقيا ومضى فإذا هو بملك آخر قائم يده اليمنى في السماء ويده اليسرى في الأرض وقدماه تحت الثرى وهو يقول لا إله إلا الله محمد رسول الله.

فسلم عليه بلوقيا فقال له الملك من أنت وما اسمك؟ قال اسمي بلوقيا وأنا من بني إسرائيل وإسرائيل من ولد آدم، ثم قال بلوقيا، ما اسمك؟ قال مخاييل. قال فما بالي أرى يمينك في السماء وشمالك في الماء؟ قال أحبس الريح بيميني والماء بشمالي ولو رفعت شمالي عن الماء لزخرت البحار كلها في ساعة واحدة وتلاطمت بإذن الله وأغرقت الدنيا ومن عليها

ويدي اليمنى في الهواء أحبس الريح عن ولد آدم لأن في السماء ريحاً تسمى الهائمة ولو أرسلتها لنسفت من في السماء ومن في الأرض.

[مع الملائكة الأربعة الشفعاء]:

قال فسلم بلوقيا ومضى فإذا هو بأربعة من الملائكة أحدهم رأسه كرأس الثور والآخر كرأس النسر والثالث رأسه كرأس الأسد والرابع رأسه كرأس الإنسان.

فأما الملك الذي رأس كرأس الثور، فإنه يقول أللهم ارحم البهائم ولا تعذبها وأرفع عنها برد الشتاء وحر الصيف واجعل في قلوب بني آدم لها الرأفة والرحمةكيلا يكيدوهن ولا يكلفوهن فوق طاقتهن واجعلني من أهل شفاعة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم يوم القيامة.

وأما الذي رأسه كرأس النسر فيقول أللهم ارحم الطيور وارفع عنها برد الشتاء وحر الصيف واجعلني من أهل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلّم يوم القيامة.

وأما الذي رأسه كرأس الأسد فيقول أللهم أرحم السباع ولا تعذبها ويدفع عنها حر الصيف وبرد الشتاء وأجعلني من أهل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم يوم القيامة.

[عند جبل قاف]:

ومضى بلوقيا حتى انتهى إلى جبل قاف فإذا هو بملك قائم على جبل قاف. وإن جبل قاف محيط بالدنيا من ياقوتة خضراء وذلك قوله تعالى: (قٓ والقرآن المجيد). فسلم بلوقيا على الملك فقال له الملك: من أنت؟ قال أنا بلوقيا وأنا من بني إسرائيل من ولد آدم. فقال له الملك وأين تريد؟ قال خرجت في طلب نبي من العرب يقال له محمد ولست أرى أثره ولا أدري بأي بلاد أنا.

فقال له الملك: لا إله إلا الله محمد رسول الله قد أمرنا بالصلاة على محمد. فقال بلوقيا: أيها الملك ما اسمك؟ قال اسمي حزقيائيل. قال: وما تصنع ههنا؟ قال أنا أمين الله على جبل قاف ـ وفي يده وتر مرة يعقده ومرة يحله وعروق الأرض كلها مشدودة عليه. والوتر في كفه ـ قال: فإذا أراد الله أن يضيق على عباده أمرني أن أمد الوتر وأعقده وأوثق عروق الأرض فتضيق الدنيا على العباد، وإذا أراد الله أن يوسع عليهم أمرني أن أرخي الوتر فأفتق عروق الأرض فتتسع الدنيا على العباد وإذا أراد الله أن يخوف قوماً أمرني أن أحرق عروق

تلك الأرض فمن أجل ذلك موضع يهتز وموضع لا يهتز وموضع يتزلزل وموضع لا يتزلزل.

[التعرف على صورة الكون]:

قال بلوقيا: أيها الملك ما وراء قاف؟ قال: وراء قاف أربعون دنيا غير الدنيا التي جئت منها في كل دنيا أربعمائة ألف باب وفي كل باب أربعمائة ألف ضعف مثل الدنيا التي جئت منها وليست فيها ظلمة بل كلها نور أرضها ذهب عليها حجب من نور وسكانها الملائكة لا يعرفون آدم ولا إبليس ولا جهنم وهم يقولون: لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك ألهموا ولذلك خلقوا وبه أمروا إلى يوم القيامة.

قال بلوقيا: فما وراءهم أيها الملك؟ قال: حجب ووراء الحجب علم الله وقدرته.

قال بلوقيا: أخبرني أيها الملك على أي شيء هذا الجبل موضوع؟

قال: بين قرني ثور واسمه بهموت وهو أبيض رأسه بالمشرق ومؤخره بالمغرب بين قرنيه مسيرة ثلاثين ألف سنة وهو ساجد لربه تعالى على صخرة بيضاء.

قال بلوقيا: أيها الملك كم الأرضون وكم البحار؟
قال: الأرضون سبع والبحار سبع.
قال: فجهنم أين هي؟ قال تحت الأرض السابعة...

[قرب الحجاب]:

فسلم عليه بلوقيا ومضى حتى انتهى إلى حجاب طرفه في السماء وأسفله في الماء عليه باب مقفل وعلى القفل خاتم من نور وعلى الباب ملكان أحدهما رأسه كرأس الثور والآخر رأسه كرأس الكبش وبدنه كبدن الثور وهما يقولان لا إله إلا الله محمد رسول الله.

فسلم عليهما بلوقيا فردا عليهما السلام وقالا لبلوقيا أيها الخلق المخلوق من أنت وما اسمك؟ قال: اسمي بلوقيا وأنا من بني إسرائيل من وُلد آدم. فقالا لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه أسماء ما عرفناها. قال: كيف تعرفون محمداً وما تعرفون آدم ومحمد من نسله. فقالا هكذا خلقنا وبهذا أمرنا ولم نسمع باسم آدم وإسرائيل. فقال بلوقيا افتحا لي الباب حتى أجوز. فقالا لا نحسن فتحه وإن لله ملكا في السماء اسمه جبريل عسى أن يقدر على فتحه. فدعا بلوقيا ربه. قال فأمر الله تعالى جبريل فنزل إليه وفتح

له. ثم قال له: يا ابن آدم ما أجرأك على الله.

[عند مرج البحرين]:

ثم جاز بلوقيا حتى انتهى إلى بحرين بحر مالح وبحر عذب فرأى بينهما حاجزاً وفي البحر المالح جبلاً من ذهب وفي البحر العذب جبلاً من فضة وبينهما ملك على صورة النملة ومعه ملائكة على تلك الصورة. فسلم عليهم بلوقيا. فردوا عليه السلام وقالوا: من أين؟ فأخبرهم بقصته. ثم قال لهم بلوقيا: من أنتم؟ قالوا هذا كنز الله في الأرض فكل ذهب يظهر في الأرض من هذا الجبل الأحمر وكل ماء في الدنيا من ماء عذب أو ملح إنما هو من ماء هذين البحرين وماؤهما إنما يجيء من تحت العرش من قبل أن يخلق الله الملائكة. والجبلُ الأبيض من فضة وهو كنز الله وكل فضة في الدنيا ومعدن من فضة فمن عروق هذا الجبل.

ثم سلم بلوقيا ومضى حتى انتهى إلى بحر عظيم فإذا هو بحيتان كثيرة عظيمة قد اجتمعت وحوت عظيم يقضي بين الحيتان. فلما نظر إلى بلوقيا قال لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال: فسلم عليه بلوقيا ثم قال له: من أنت؟ فأخبره بحاله وأنه خرج يطلب النبي صلى الله عليه وسلم. فردّ عليه السلام ثم قال له: يا بلوقيا إن لقيت محمداً فأقرئه مني السلام، فقال بلوقيا نعم إن شاء الله تعالى. ثم إنه قال: أيتها الحيتان إني جائع عطشان وماء هذا البحر مالح وما أجد ما آكل وما أشرب. قال: فقال الحوت الأعظم: يا بلوقيا سأطعمك طعاماً إذا أكلته تسير أربعين سنة لا تعيا ولا تنام ولا تجوع ولا تعطش فأطعمه ذلك الحوت قرصاً أبيض فأكله.

[مع إسرافيل وميكائيل وجبريل وعزرائيل]:

ومضى حتى بلغ العمران ومن قبل أن يبلغه رأى شاباً يجري على الماء كأنه البدر. فقال له بلوقيا: من أنت؟ فقال: سل الذي خلفي. فسار بلوقيا يوماً وليلة فإذا هو بآخر يمر على الماء ضوؤه كضوء القمر فقال له بلوقيا: من أنت؟ قال: سل الذي خلفي.

فسار بلوقيا يوماً وليلة هو بثالث كأنه القمر يلوح في آخر الشمس. فقال له بلوقيا: أنشدك الله إلا ما وقفت علي فوقف. وقال لبلوقيا: لماذا تستحلفني. قال: خشيت أن تفوتني كما صدر من أصحابك الماضيين. ثم قال له: من كان الأول. قال: إسرافيل صاحب الصور والثاني ميكائيل صاحب المطر وأرزاق العباد والثالث جبريل أمين الله تعالى. فقال له

بلوقيا: فماذا تصنعون في هذا اليم. قال حية من حيات البحر قد آذت سكانه فدعوا عليها فاستجاب الله دعاءهم وإنا أمرنا أن نسوقها إلى جهنم ليعذب الله بها الكفار يوم القيامة. قال بلوقيا: كم طولها وكم عرضها. قال: طولها مسيرة ثلاثين سنة وعرضها مسيرة عشرين سنة.

فقال بلوقيا أيكون في جهنم مثل هذه الحية أو أكبر منها؟ قال: نعم، إن في جهنم من الحيات ما تدخل هذه الحية في أنف إحداها ولا تشعر بها وتخرج من فيها ولا تشعر بها من عظم خلقها.

[مع صالح]:

قال فسلم بلوقيا ومضى إلى جزيرة أخرى فإذا هو بغلام أبيض أمرد بين قبرين فسلم عليه بلوقيا وقال له: يا شاب من أنت وما اسمك؟ قال: اسمي صالح. قال فما هذان القبران قال: أحدهما قبر أبي والآخر قبر أمي وكانا صالحين فماتا ههنا وأنا عند قبرهما حتى أموت.

[مع طائر الجنة والخِضر]:

فسلم عليه بلوقيا ومضى حتى انتهى إلى جزيرة فإذا هو بشجرة عظيمة عليها طائر واقف رأسه من ذهب وعيناه من ياقوت ومنقاره من لؤلؤ ويداه من زعفران وقوائمه من زمرد وإذا مائدة موضوعة تحت الشجرة وعليها طعام وحوت مشوي فسلم عليه بلوقيا فرد الطائر عليه السلام. فقال له بلوقيا: من أنت أيها الطائر؟ قال: أنا من طيور الجنة وإن الله تعالى قد بعثني إلى آدم بهذه المائدة لما أهبط من الجنة وإني كنت معه حين لقي حواء وأباح الله له الأكل وأنا ههنا من لدن ذلك الوقت فكل غريب وعابر سبيل من عباد الله الصالحين يمر بها يأكل منها وأنا أمين الله عليها إلى يوم القيامة. فقال بلوقيا: ولا تتغير ولا تنقص، فقال: طعام الجنة لا يتغير ولا ينقص. قال بلوقيا: أفآكل منها. قال: كل، فأكل حاجته ثم قال له: أيها الطائر وهل معك أحد؟ فقال: معي أبو العباس يأتيني أحياناً. قال: ومن أبو العباس؟ قال: الخضر عليه السلام. فلما ذكر الخضر إذا به أقبل وعليه ثياب بيض. فما خطا خطوة إلا نبت الحشيش تحت قدميه.

قال: فسلم على بلوقيا وسأله عن حاله فقال بلوقيا: طالت غيبتي وأريد الرجوع إلى أمي. فقال الخضر: بينك وبين أمك مسيرة خمسمائة عام وأنا أردك إليها في مسيرة خمسمائة

شهر. فقال الطائر: إن كان بينك وبينها مسيرة خمسمائة سنة فأنا أردك إليها في مسيرة خمسمائة يوم. فقال الخضر عليه السلام: فأنا أردك إليها في ساعة واحد. ثم قال: غمّض عينيك! فغمضهما. ثم قال له: افتح عينيك. ففتحهما، فإذا هو جالس عند أمه فسألها من جاء بي إليك؟ قالت طير أبيض يطير بك بين السماء والأرض فوضعك قدامي.

ثم إن بلوقيا حدث بني إسرائيل بما رأى من العجائب والأخبار فأثبتوها وكتبوها إلى يومنا هذا. فهذا ما كان من تحديث بلوقيا وما رأى من العجائب في البحر والبر سهلاً وجبلاً.

الثعلبي: عرائس المجالس، من ص 315 إلى ص 322.

ـ نص عدد 9 ذو القرنين والخضر وعين الحياة:

الرواية الأولى من قصة ذي القرنين: باب في دخول ذي القرنين الظلمات مما يلي القطب الشمالي لطلب عين الحياة.

روي عن علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه، أنه قال: كان ذو القرنين قد ملك ما بين المشرق والمغرب وكان له خليل من الملائكة اسمه رفائيل يأتيه ويزوره. وبينما هما ذات يوم يتحدثان قال له ذو القرنين: يا رفائيل حدثني عن عبادتكم في السماء. فبكى وقال: يا ذا القرنين وأين عبادتكم عند عبادتنا. إن في السماء من الملائكة من هو قائم لا يجلس أبداً ومن هو ساجد لا يرفع رأسه أبداً ومن هو راكع لا يستوي قائماً أبداً يقول: سبحان القدوس رب الملائكة والروح ربنا ما عبدناك حق عبادتك.

فبكى ذو القرنين بكاءً شديداً ثم قال: إني أحب أن أعيش فأبلغ من عبادة ربي حق عبادته.

فقال رفائيل: أوتحب ذلك يا ذا القرنين؟

قال: نعم.

قال رفائيل: فإن لله عيناً في الأرض تسمى عين الحياة فمما منَّ الله عز وجل أن من يشرب منها شربة لا يموت أبداً حتى يكون هو الذي يسأل ربه الموت.

فقال له ذو القرنين: هل تعلمون أنتم موضع تلك العين؟

فقال: لا، غير أنا نتحدث في السماء أن لله في الأرض ظلمة لا يطؤها إنس ولا جان فنحن نظن أن تلك العين في تلك الظلمة.

فجمع ذو القرنين علماء أهل الأرض وأهل دراسة الكتب وآثار النبوة فقال لهم: أخبروني هل وجدتم فيما قرأتم من كتب الله تعالى وما جاءكم من الأحاديث وسألتم من كان قبلكم من العلماء أن الله وضع في الأرض عيناً سماها عين الحياة؟

فقالت العلماء: لا، فقال عالم من العلماء: إني قرأت وصية آدم عليه السلام فوجدت فيها أن الله خلق في الأرض ظلمة لم يطأها إنس ولا جان ووضع فيها عين الخلد، فقال ذو القرنين: أين وجدتها؟

قال: وجدتها في الأرض التي على قرن الشمس.

فبعث إليها ذو القرنين وحشد إليها الفقهاء والأشراف من الناس والملوك. ثم صار يطلب مغرب الشمس. فسار اثنتي عشرة سنة إلى أن بلغ طرف الظلمة فإذا هي مثل الدخان وليست كظلمة الليل. فعسكر هنالك ثم جمع علماء عسكره فقال: إني أريد أن أسلك هذه الظلمة.

فقالت العلماء: أيها الملك إن من كان قبلك من الملوك والأنبياء لم يطأوا هذه الأرض فلا تطأها فإنا نخاف أن ينفتح عليك أمر تكرهه ويكون فيه فساد الأرض ومن عليها. فقال: لا بد من أن أسلكها.

فقالوا: أيها الملك كف عن هذه الظلمة ولا تطلبها فإنا لو نعلم أنك إن طلبتها ظفرت بما تريد ولم يسخط الله علينا لاتبعناك، ولكنا نخاف من الله تعالى فساداً في الأرض ومن عليها.

فقال: لا بد من أن أسلكها.
فقالت العلماء: شأنك بها.
فقال ذو القرنين: أي الدواب بالليل أبصر؟ قالوا: الخيل.
قال: وأي الخيل بالليل أبصر؟ قالوا: الإناث.
قال: وأي الإناث أبصر؟ قالوا: البكارى.

قال فأرسل ذو القرنين فجمع ستة آلاف فرس أنثى أبكاراً ثم انتخب من عسكره أهل الجلد والعقل ستة آلاف رجل فدفع لكل رجل منها فرساً وعقد راية للخضر عليه السلام وجعله مقدمته في ألفين وبقي ذو القرنين في أربعة آلاف رجل.

وقال ذو القرنين لبقية عسكره: لا تبرحوا من معسكركم هذا إلى اثنتي عشرة سنة، فإن

نحن رجعنا إليكم وإلا فارجعوا إلى بلادكم.

فقال الخضر: إنا نسلك ظلمة ولا ندري كم السير فيها ولا يبصر بعضنا بعضاً وكيف نصنع بالضلال إذا أصابنا؟

فدفع ذو القرنين إلى الخضر عليه السلام خرزة حمراء وقال له: حيث يصيبكم الضلال فاطرح هذه في الأرض فإذا صاحت فليرجع إليها أهل الضلال أين صاحت.

قال: فسار الخضر بين يدي ذي القرنين يرتحل الخضر ويحط ذو القرنين.

فبينما الخضر عليه السلام يسير إذ عرض له واد فظن أن العين في الوادي وألقي في قلبه ذلك فقام على شفير الوادي ومكث طويلاً ثم أجابته الخرزة فطلب صوتها فانتهى إليها فإذا هي على جانب العين فنزع الخضر ثيابه ثم دخل العين فإذا ماؤها أشد بياضاً من اللبن وأحلى من الشهد. فشرب واغتسل وتوضأ ولبس ثيابه. ثم إنه رمى الخرزة نحو أصحابه فوقعت وصاحت. فرجع الخضر إلى صوتها وإلى أصحابه فركب وقال لأصحابه سيروا على اسم الله.

وإن ذي القرنين مر فأخطأ الوادي فسلكوا تلك الظلمة في أربعين يوماً. ثم إنهم خرجوا إلى ضوء ليس كضوء شمس ولا قمر والأرض حمراء رملة خشخاشية فإذا هم بقصر مبني في تلك الأرض طوله فرسخ في فرسخ على باب. فنزل ذو القرنين بعسكره. ثم إنه خرج وحده حتى دخل القصر فإذا حديدة قد وضع طرفاها على جانب القصر من ههنا وههنا وإذا طائر أسود يشبه الخطاف مزموماً بأنفه إلى الحديدة معلقاً بين السماء والأرض. فلما سمع الطائر خشخشة ذي القرنين قال: من هذا؟ قال: أنا ذو القرنين.

فقال الطائر: يا ذا القرنين: ما كفاك ما ورائي حتى وصلت إليّ! ثم قال: يا ذا القرنين حدثني!

قال: سل!

فقال: هل كثر بناء الجص والآجر في الأرض؟

قال: نعم.

قال: فانتفض الطائر انتفاضة ثم انتفخ فبلغ ثلث الحديدة.

ثم قال: يا ذا القرنين: هل كثرت شهادة الزور في الأرض؟ قال: نعم.

قال: فانتفض الطائر ثم انتفخ حتى ملأ الحديدة وسد ما بين جدران القصر بحيث رأى

ذو القرنين ذلك ففرق فرقاً شديداً.

فقال الطائر: لا تخف! حدثني! قال: سل.

قال: هل ترك الناس شهادة أن لا إله إلا الله بعد؟ قال: لا.

فانضم الطائر إلى ثلثه.

ثم قال: يا ذا القرنين على ترك الناس غسل الجنابة بعد؟ قال: لا. فعاد الطائر كما كان.

ثم قال: يا ذا القرنين: اسلك هذه الدرج درجة درجة إلى أعلى القصر.

فسلكها ذو القرنين وهو خائف وجل لا يدري على ما يهجم حتى استوى على صدر الدرج. فإذا سطح ممدود عليه صورة شاب قائم وعليه ثياب بيض رافعاً وجهه إلى السماء واضعاً يده على فيه.

فلما سمع خشخشة ذي القرنين، قال: من هذا؟

قال: أنا ذو القرنين.

قال: يا ذا القرنين إن الساعة قد قربت وإني منتظر أمر ربي يأمرني أن أنفخ في الصور.

ثم إن صاحب الصور أخذ شيئاً من بين يديه كأنه حجر فقال: يا ذا القرنين، خذ هذا، فإن شبع هذا شبعت وإن جاع هذا جعت.

فأخذ ذو القرنين الحجر ونزل حتى أتى إلى أصحابه فحدثهم بأمر الطائر وما قاله له وما أورده عليه وما قاله له صاحب الصور. ثم جمع علماء عسكره وقال: أخبروني ما هذا الحجر وما أمره؟

فقالوا: أيها الملك أخبرنا ما قال لك صاحب الصور!

فقال ذو القرنين: إنه قال إن شبع هذا شبعت وإن جاع جعت.

فوضعت العلماء ذلك الحجر في كفة الميزان وأخذوا حجراً مثله وضعوه في الكفة الأخرى ثم رفعوا الميزان فإذا الذي جاء به ذو القرنين أثقل فوضعوا معه آخر ورفعوا الميزان فإذا الذي جاء به ذو القرنين أثقل فوضعوا معه آخر ورفعوا الميزان فإذا الذي جاء به ذو القرنين أثقل.

فما زالوا يضعون حجراً بعد حجر حتى وضعوا ألف حجر. ثم رفعوا الميزان فمال بالألف جميعاً.

فقالت العلماء: انقطع علمنا دون هذا لا نعرف أسحر هذا أم علم لا نعلمه.

فقال الخضر عليه السلام وكان واقفاً: أنا أعلم علمه. فأخذ الخضر عليه السلام بيده ثم أخذ الحجر الذي جاء به ذو القرنين فوضعه في إحدى الكفتين وأخذ حجراً من تلك الحجارة فوضعه في الكفة الأخرى، ثم أخذ كفاً من تراب فوضعه على الحجر الذي جاء به ذو القرنين. ثم رفع الميزان فاستوى. فخرت العلماء سجداً لله تعالى وقالوا: سبحان الله هذا علم لم يبلغه علمنا والله لقد وضعنا ألف حجر فما استقل به.

فقال الخضر عليه السلام: أيها الملك إن سلطان الله عز وجل قاهر لخلقه وأمره نافذ فيهم وحكمه جارٍ عليهم وإن الله ابتلى خلقه بعضهم ببعض فابتلى العالم بالعالم والجاهل بالجاهل والجاهل بالعالم، والعالم وبالجاهل وإنه ابتلاني بك وابتلاك بي.

فقال ذو القرنين: صدقت فأخبرني ما هذا الحجر؟

فقال الخضر: أيها الملك هذا مثل ضربه لك صاحب الصور. إن الله تعالى مكّن لك في الأرض فأعطاك منها ما لم يعط أحداً من خلقه وأوطأك منها ما لم يوطىء لأحد من خلقه فلم تشبع وآتيت نفسك شرهها حتى بلغت من سلطان الله ما لم يطأه إنس ولا جان. فهذا مثل ضربه لك صاحب الصور. ابن آدم لا يشبع حتى يحثى عليه التراب إلاّ يملأ جوفه إلى التراب.

فبكى ذو القرنين ثم قال: صدقت يا خضر في ضرب هذا المثل لا جرم لا طلبت أثراً في البلاد بعد مسيري هذا حتى أموت.

ثم إنه انصرف راجعاً حتى إذا كان في وسط الظلمة وطىء الوادي الذي فيه الزبرجد فقال من معه لما سمعوا خشخشة تحت دوابهم: ما هذا الذي تحتنا أيها الملك؟

فقال ذو القرنين: خذوا منه فإن من أخذ منه ندم ومن تركه ندم. فمنهم من أخذ منه شيئاً ومنهم من تركه.

فلما خرجوا من الظلمة ونظروا إذا هو زبرجد فندم الآخذ والتارك.

قال: فقال صلى الله عليه وسلم: «رحم الله أخي ذا القرنين لو ظفر بوادي الزبرجد في مبدأ أمره ما ترك منه شيئاً حتى كان يخرجه إلى الناس لأنه كان راغباً في الدنيا لكنه ظفر وهو زاهد في الدنيا لا حاجة له فيها.

ثم إنه رجع إلى العراق وملك ملوك الطوائف كلها ومات في طريقه قبل وصوله بشهر.

وقال علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه إنه رجع إلى دومة الجندل وكانت منزله فأقام بها حتى مات. قالوا وكان عمره ستاً وثلاثين سنة وكان له سبع عشرة سنة وكان قبل داراً في أول السنة الثالثة من ملكه. فلما مات حمل إلى أمه بالإسكندرية ودفن هناك.

قالوا فلما مات الإسكندر عرض الملك على ابنه إسكندروس من بعده فأبى واختار النسك والعبادة فملكت اليونانية عليهم فيما قيل بطليمون بن لوسوع وكان ملكه ثمانياً وثلاثين سنة. وكانت المملكة في حياة الإسكندر وبعد وفاته إلى أن تحول الملك إلى الروم والمضاض واليونانية ولبني إسرائيل ببيت المقدس ونواحيها الديانة والرئاسة على غير وجه الملك إلى أن خرب بلادهم الفرس والروم وطردوهم عنها بعد قتل يحيى بن زكريا عليهما السلام والله أعلم.

الثعلبي: عرائس المجالس، ص 322-332.

ـ نص عدد 10 ذو القرنين والخضر والبحث عن عين الحياة:

الرواية الثانية من قصة ذي القرنين عن وهب بن منبه:

1 ـ ذو القرنين:

قال وهب:

وولي الملك الصعب ذو القرنين بن الحارث الرائش ذي مراثد ابن عمرو الهمال ذي مناح بن عاد ذي شدد وتجبر تجبراً لم يكن في التبابعة متجبر مثله ولا أعظم سلطاناً ولا أشد سطوة.

وكان له عرش من ذهب صامت مرصع بالدر والياقوت والزمرد والزبرجد.
وكان يلبس ثياباً منسوجة من الذهب منظومة دراً وياقوتاً.
وكان عظيم الحجابة.

2 ـ [خمسة أحلام أسطورية]:

أ ـ الحلم الأول:

قال: فبينما هو في ذلك المكان إذ رأى رؤيا كأن آتياً أتاه فأخذ بيده وسار به حتى رقي به

جبلاً عظيماً منيفاً لا يسلك فيه سائر من هول ما رأى إذ أشرف على جهنم. وهي تحته تزفر وأمواجها تلتطم وفيها قوم سود تتخطفهم النيران من كل جانب.

فقال له الصعب من هؤلاء؟ قال: الجبابرة فاخلع يا صعب رداء الكبر وتواضع لله يعطك عزاً أعظم من عزك وهيبة أجلّ من هيبة الكبر وعزاً أعظم من عزة الملك فاختر لنفسك أي المقامين أحب إليك!

قال: فلما أصبح برز للناس بعد الحجابة وتواضع وانبسط بعد العزة والقسوة وجلس بين الناس ودخل قلبه وحشة خوفاً من الله.

ثم أمر بالعرش فأخرج ثم قال: أيها الناس اهتكوا ولكل يد ما أخذت فهتك العرش وانتهبه الناس.

ثم رمى بثوبه فتخطفه الناس ثم قال: أيها الناس: إن الله الجبار يبغض الجبارين قهر بالموت من ادعى أنه نده وأذل بالملك من ادعى أنه ضده واستأثر بالبقاء بعد ذهاب الإملاء.

ب ـ الحلم الثاني:

قال وهب: ثم إنه رأى في الليلة الثانية كأنه نصب له سلم إلى السماء ورقي عليه فلم يزل يرقى حتى بلغ إلى السماء فسل سيفه ثم علقه مسلطاً إلى الثريا ثم أخذ بيده اليمنى الشمس وأخذ القمر بيده اليسرى. ثم سار بهما وتبعته الدراري والنجوم. ثم نزل بهما إلى الأرض.

فلم يزل يمشي بهما وتبعته النجوم في الأرض. فأفاق. فلما أصبح خرج إلى الناس هائماً لا يدري ما هو فيه. فاستنكر الناس أمره.

ج ـ الحلم الثالث:

قال وهب: ولما كانت الليلة الثالثة رأى كأنه جاع جوعاً شديداً وظهر إلى الأرض فصارت له غداء فأقبل عليها يأكلها جبلاً جبلاً وأرضاً أرضاً حتى أتى عليها كلها.

ثم عطش فأقبل على البحار يشربها بحراً بحراً حتى أتى على السبعة الأبحر. ثم أقبل على المحيط يشربه فلما أمعن فيه إذا هو بطين وحمأة سوداء لم تسغ له بما أتاه فتركه ثم أفاق من نومه.

فلما أصبح هام وحار فيما رأى وغاب عن الناس لما به. فقال الناس يوماً يظهر ويوماً يحتجب.

د ـ الحلم الرابع:

قال وهب: فلما كانت الليلة الرابعة رأى كأن الإنس والجن أتوه من الأرض كلها حتى جلسوا بين يديه.

ثم أقبلت البهائم والأنعام من الأرض كلها حتى جلست بين يديه.

ثم أقبلت الوحوش من الأرض حتى جلست بين يديه.

ثم أقبلت الطير كلها حتى أظلته.

وأقبلت الهوام من جميع الأرض كلها حتى حفت به.

ثم أقبلت الرياح حتى استدارت فوقه.

قال: فأرسل أمماً من الأنس والجن مع ريح الصبا إلى المغرب فهبت بهم إلى المغرب.

ثم أرسل أمماً من الأنس والجن مع ريح الشمال فهبت بهم إلى يمنى الأرض.

فلما ذهبت الإنس والجن أمر البهائم والأنعام فذهبت بهم الرياح الأربع وجوهاً من الأرض فذهبوا في سبيل الإنس والجن.

ثم أمطر الطير فذهبت بها الرياح في الوجوه الأربع.

ثم أمر الرياح فذهبت بالوحوش وحبس سباعها تحت قدميه.

ثم أمر الرياح فذهبت بالهوام في سبيل من مضى من جميع من أرسل.

[طلب تعبير الرؤيا]:

فلما أصبح غلب عليه هول ما رأى في الرؤيا الأولى والثانية والثالثة والرابعة. فأرسل وزراءه وأهل مشورته ووجوه قومه فجمعهم ثم قص عليهم ما رأى. قال لهم: كنت كتمتكم أمري وهو أمر جسيم. قالوا له هال علينا حالك أيها الملك فتحيرنا في أمرك وخشينا من سخطك إن نحن سألناك من قبل أن تظهره. فلما كان إظهاره منك فرجت علينا أيها الملك أمراً جليلاً واطمأنت قلوبنا. فما هو أيها الملك؟

قال لهم: رأيت رؤيا عظيمة ثم رأيت في الليلة الأخرى أعظم منها ثم رأيت في الليلة الثالثة ما هو أعظم منها جميعاً ثم رأيت في الرابعة ما هو أعظم مما تقدم فلم أدر ما أفعل.

قالوا لـه: ما هي أيهـا الملك. فقص عليهم جميع مـا رأى فهالهم مـا سمعوا منـه فقالـوا له: نامت عينك أيها الملك اجمع أهل العلم بالتـأويل والنجم والكهـانة وجبـابرة من أهـل الدين الأول فإنهم يفسرون للملك جميع ما رأى في الليلة الأولى والثانية والثالثة والرابعة.

فقالوا له: أيها الملك هذا شأن عظيم لم تدرك عقولنا تأويله هذا وإن نحن تـأولناه لـك لم نأمن إن نحن لم نصب وجه الرؤيا يسخط علينا الملك وقبد يخرج تأويل الرؤيا على غـير ظن المتأول.

ثم قام إليه شيخ منهم له عقـل ودين وقد جـرب الأمور وحكمتـه الدهـور فقال لـه: أيها الملك أما إنهم قد أحسنـوا إلى أنفسهم إذ لم يفسروا شيئاً من رؤيـا الملك. ولو أجـابوا الملك لرددت عليهم أنا وإن تقدمت في ذلك بين يدي الملك تحسن العاقبة.

قال له الصعب ذو القرنين: لم ذلك.

قال له الشيخ: ذلك لأن الله فرض إليك أمراً جليلاً وقلدك أمـراً جسيماً. ثم أراك وحيـاً عظيماً. فقد استمسكت بأمر الملكوت وأنى يفسره لك من منّ الله عليه فاضطره إليـك وجعل حكمك في دمه وماله. فقد وقفك الله بين جنة ونار فإن عدلـت يميناً فجنة وإن عدلـت يسـاراً فنار.

ثم أراك هذا البناء العظيم فأردت أن تسـبرن في علم الله من أباح لـك جهله دمه ومـاله يحملون آراءهم عـلى علم الملكوت ووحي الغيـوب فقد رأيت أيهـا الملك عظيـماً فليـس عـلى الأرض من يفسر تأويل رؤياك إلا نبي ببيت المقدس من ولد إسحاق بن إبراهيم الخليل.

قال له الصعب: ولله نبي على الأرض؟

قال له الشيخ: نعم أيها الملك. ما أتيت الملك إلا وقد لقيته وسمعت منه ما يدعو إليه.

[الرحلة الأولى: في طلب المعنى]:

فأمر ذو القرنين بالجنود فجمعت. فجمع جنوداً لم يجمعها ملك قبله وذلك عند كمال قـوة بني سام بن نوح النبي صلى الله عليه وسلم وبه كانوا يتداعـون في ذلك الـزمان وهم عمـود النسب على من ناوأهم من جميع العجم.

فلما اجتمع للصعب ذي القرنين الجموع العظيمة والعساكر البرازة [لعله الجرارة] أوقفهـا

بمأرب وعمل بطاعة الله وحكم بحكمه. ثم أمر بعمود من رخام فنقش فيه بالمسند الحميري:

يلومُ الجاهلونَ الجهلَ جهلا	وداءُ الجُهْلِ ليسَ بِذي دواءِ
وعلمُ العالمِ النَّحْريرِ جهلٌ	إذا ما خاضَ في بحرِ البلاءِ
إذا كانَ الإمَامُ يخفُ جوراً	وقاضي الأرضِ يدهنُ في القضاءِ
فَوَيْلٌ ثمَّ ويلٌ ثمَ ويلٌ	لقاضي الأرضِ من قاضي السَّماءِ...

ثم أمر الصعب ذو القرنين الجنود فنهضت وجعل على طالعته ألف ألف فارس ثم مشى بعد الخيل والرجال.

[المرحلة الأولى من الرحلة]:

فسار حتى انتهى إلى البلد الحرام. فنزل به ومشى في الحرم راجلاً حافياً وطاف بالبيت وحلق ونحر. ثم قضى حجه ومشى في الحرم راجلاً حافياً حتى إذا خرج منه ركب.

[المرحلة الثانية]:

ثم سار إلى بيت المقدس. فلما نزل بيت المقدس سأل عن النبي الذي ذكر له ولم يطلب شيئاً غيره حتى ظهر عليه. قال له الصعب: أنبي أنت؟

قال له موسى الخضر: نعم.

قال له: ما اسمك وما نسبك؟

قال له: موسى الخضر بن خضرون بن عموم بن يهوذا بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم الخليل عليه السلام.

قال له الصعب: أيوحى إليك يا موسى؟

قال له: نعم يا ذا القرنين.

قال الصعب له يوماً: هذا الاسم الذي دعوتني به ما هو؟

قال: أنت صاحب قرني الشمس وذلك أن أول من سماه ذا القرنين الخضر.

[تعبير الرؤيا]:

قال وهب: ثم قص عليه كيف رأى جهنم والجنة.

ثم قص عليه كيف رأى أنه علق سيفه بالثريا مسلطاً وأنه أخذ الشمس والقمر وتبعته النجوم والدراري ونزل بهم إلى الأرض ومشى بهما في الأرض والنجوم تتبعه.

ثم قص عليه كيف أكل الأرض بجبالها وشرب البحار كلها ثم شرب عامة ماء البحر المحيط حتى أتاه كدر وحمأة فلم يستطع شربه وكف عنه.

وقص عليه كيف رأى الإنس والجن والبهائم والأنعام والوحوش والطير والهوام وعقد الريح وكيف صرفهم في الأرض.

قال له: إن الله مكن لك في الأرض وأعطاك من كل شيء سبباً.

فأما جحهنم فقد أُنذرتَ فانتبه.

وأما طلوعك إلى السماء فهو علم من عند الله تدركه.

وأما الشمس والقمر والدراي والنجوم فإنه لا يبقى معك في الأرض ملك إلا خلعته ولا رأس إلا تبعك.

وأما الأرض التي أكلتها إلى غايتها فلم تبق منا شيئاً فإنك تملك الأرض ومن علىها.

والسبعة البحار التي شربتها فإنك تركب السبعة أبحر وتملك جزائرها.

وأما البحر المحيط فإنك تركبه وتبلغ منه غاية حتى يأتيك عكر لا تستطيع تعبره فترجع دونه.

وأما الإنس والجن فإنك تنقلهم في الأرض من مكان إلى مكان تحول أهل المغرب إلى المشرق وأهل المشرق إلى المغرب وأهل يمين الأرض إلى شمالها وأهل شمالها إلى يمينها. وأما الأنعام والبهائم فإنها تسخر لك وأما الوحوش والطير والهوام فإنها تسخر لك لا تضر شيئاً في زمانك وحيث ما شئت عقدت بيدك زمامها. وأما الرياح فإنك تملك عقدها تصرف ضرها عن أي بلد شئت.

وأما رؤياك أنك طفت بالشمس والقمر في الأرض فإنك ستجاوز مغرب الشمس وتصير في ظلمة لا تهتدي إلا بما في يديك من العلم ويذهب عندك ضوء الشمس والقمر فانهض بأمر الله واعمل بطاعة الله فإن الله يغنيك ويسددك ويوفقك.

هـ - [الحلم الخامس]:

قال وهب: وإن ذا القرنين نام فرأى سبباً كأن الأرض كلها عليها ليل إلى أن طلعت له

الشمس من المغرب بيضاء صافية. فسار يلقى الشمس فلم يزل يتبع نورها حتى بلغ أرضاً مفروشة بنجوم السماء فمشى عليها. ثم أفاق فأعلم الخضر بهذا السبب.

قال له الخضر: أُمرتَ بأن تسير إلى المغرب وتبلغ وادي الياقوت.

فكان الخضر يأتيه الوحي فيعلم بذلك ذا القرنين وتأتي الأسباب الصادقة إلى ذي القرنين فيعلم بها الخضر فكان ذو القرنين يعلم بالعلمين.

[الرحلة: نحو مغرب الشمس ـ تحقيق الحلم]:

ثم سار ذو القرنين إلى المغرب وسار معه الخضر فسار ذو القرنين يطأ المغرب بالجنود يقتل ويسبي وينقل الناس من أرض إلى أرض.

فعاد إلى أرض الحبشة فلم يزل يفتحها أرضاً وأمة أمة حتى بلغ أقصاها.

قال أبو محمد عن أسد بن موسى عن أبي إدريس عن وهب عن عبدالله بن عباس: أنه قال:الدنيا مسيرة: خمسمائة عام فثلاث مائة بحار ومائة قفار ومائة عمران فثمانون منها ليأجوج ومأجوج وأربع عشرة للسودان وست منها لما سوى ذلك من الخلق.

قال وهب ـ لما لجج ذو القرنين في أرض السودان يقتل ويحرق بالنار إلى أتى إلى قوم بُكمْ.

قال له الخضر: هل لك أن تسمعهم فإنهم قوم لا ينطقون فمن عمل بما أمرته علم أنه قبل ومن لم يعمل قتلته.

ثم مضى حتى انتهى إلى قوم سود زرق الأعين فقتل من قتل وآمن من آمن.

ثم مضى حتى انتهى إلى قوم بلق آذانهم كآذان الجمال. فقتل منهم أمماً وعفا عن أمم.

ثم مضى حتى انتهى إلى قوم آذانهم كبار من أعلى رأس أحدهم إلى ذقنه فإذا رقد وضع شقاً عليه وغطت الأخرى الشق الأعلى فقتل من كفر وعفا عمن آمن.

حتى غلب على أرض السودان وجلب منهم أمماً بين يديه في عساكره.

ثم مضى حتى بلغ أرض بني ماريع بن كنعان بن حام فقتل وغنم وسبى وساق منهم أمماً بين يديه.

ثم جاز إلى جزيرة الأندلس فغلب عليها إلى أقصاها.

ثم رام ركوب البحر المحيط فزفر عليه البحر وصار كالجبال الشم.

فرأى في الأسباب عقدة فبنى منارة وجعل عليها صنماً من نحاس عقد بها عاصفات الرياح.

ثم سكن البحر فلان فركبه وسار بجميع جموعه حتى أبعد عن العقد.

ثم طغى عليه البحر فبنى منارة أخرى ونصب عليها صنماً عقداً فلم يزل يسير في المحيط وكلما عبر وزفر عليه بنى منارة وعقد عقداً حتى انتهى إلى عين الشمس فوجدها تغرب في عين حمئة في البحر المحيط ووجد من دونها جزائر فيها أمم لا يفقهون ما يقولون ولا ما يقال لهم. فقال ذو القرنين من رمى بكم ها هنا: قالوا له سبأ.

فأخذهم ذو القرنين فأراد قتلهم. قال له الخضر: يا ذا القرنين (إما أن تعذب وإما أن تتخذ فيهم حسناً. قال: فأما من ظلم فسوف نعذبه ثم يرد إلى ربه فيعذبه عذاباً نكراً وأما من آمن وعمل صالحاً فله جزاء الحسنى وسنقول له من أمرنا يسرا).

ثم اتبع سبباً حتى بلغ وادي الرمل وأقبلت الشمس حتى سقطت في العين الحمئة فكاد يهلك ويهلك جميع من معه من حر الشمس.

[في وادي الرمل]:

فلما أتى وادي الرمل وجده يسيل بالرمل كالجبل الرواسي. فرام أن يعبره فلم يطق وأقام عليه أربعة أيام حتى دخل عليه السبت فسبت.

وأمر عمرو بن يعفر الحميري فعبر وادي الرمل في عشرين ألفاً. فمضى حتى غاب عنه فلم يرجع إليه من عنده أحد.

ثم أمر زهير بن ملك الحميري فعبر في عشرة آلاف رجل وقال له: يا زهير انظر ما صار إليه عمرو ومن معه وانصرف ولا تمض!

فعبر زهير فلما صار إلى مكان عمرو وولى بمن معه فلم يرجع إليه من عنده أحد وغاب عنه. فلما رأى أن عمراً ذهب وذهب زهير فلم يرجعا بمن معهما علم أنه علم مغيب عنه فقال للمسقر (المشقر)؟ بن حوشب: يا مسقر أنت أعظم رجالي عندي وأجرأهم فاعبرْ وارجع إليّ بما رأيت وما صار إليه عمرو وزهير. فعبر المسقر في خمسة آلاف رجل. فلما عبر وصار مكان عمرو وزهير مضى جميع من معه مستعجلين ووقف المسقر مكانه لا يرجع ولا يذهب حتى غشيه الليل وسقطت الشمس فأصبح الوادي يوم الأحد وهو يجري كالجبال

الشم وحال بينه وبين المسقر وغاب عنهم فلا يدري ما صاروا إليه.

قال له الخضر: يكفيك يا ذا القرنين فإنه لن يجوز إلا من قد جاز.

[في وادي الياقوت]:

ثم اتبع ذو القرنين سبباً وسار مع وادي الرمل حتى بلغ الظلمة فصار ليله ونهاره واحداً وعين الشمس تسقط خلفه. فشق وادياً تزلق فيه الخيل والجمال وجميع ما معه.

قالوا يا ذا القرنين ما هذا؟ قال لهم أنتم بمكان من أخذ منه ندم ومن تأخر ندم.

فساروا فيه أياماً ثم عطف بهم الوادي إلى جهة شرق عليهم نور أبيض يكاد يخطف أبصارهم.

قالوا له يا ذا القرنين ما هذا الوادي الذي عبرناه؟

قال لهم: الوادي الذي عبرتم أنتم ذلك وادي الياقوت فمن أخذ منه قال: ليتني أخذت كثيراً ومن لم يأخذ قال ليتني أخذت منه قليلاً.

[عند الصخرة البيضاء والنسور]:

ثم انتهى إلى الصخرة البيضاء فكادت تذهب بأبصارهم من نورها شعاعها وكان الذي وجلوا من الظلمة نور الصخرة.

ونظر ذو القرنين إلى منكب من مناكب الصخرة فرأى عليه نسوراً فعجب ذو القرنين منها ومن تعلقها في ذلك الموضع. قال ذو القرنين للخضر: يا ولي الله ما لهؤلاء النسور هاهنا؟ قال له الخضر: لهم شأن عجيب ونبأ جسيم.

[استطراد 2 إبراهيم الخليل/ النسور]:

أنموذج أصلي ـ توازي ذو القرنين والخضر/ إبراهيم وجرجير:

قال له ذو القرنين إنه لما أمر الله خليله إبراهيم بالهجرة إلى أرض بابليون أرسل إبراهيم جرجير بن عتيم داعياً. وكان ولياً من أولياء الله داعياً من دعاته إلى المغرب ليقيم حجة الله تعالى على الناس. فبلغ قمونية. فدعا الناس إلى الله تعالى فأجابه أمم وعصى أمم.

ثم عبر إلى جزيرة الأندلس فـأصاب بهـا أمماً من بني يـافث بن نوح وهـم السكـس والقبط والإفـرنج والجـلالقة والبربـر والرعـر فدعـاهم إلى الله فقتلوه وألقوه في مـوضـع يجتمـع فيـه حشوشهم، فأرسل الله له هذه النسور للذي أراد من خلاص وليه من ذلك الموضـع فجبذوه وأزالـوه منه ونـزل غيث وابل فـطهـره. ثم أكله هؤلاء الإنس حتى نخـر لحمـه من عـظامـه وتفرقت عظامه وأوصاله.

ثم أتى النسور إلى هذه الصخرة المنيعة فنزلوا فلم يقدروا على إمسـاك لحمه في حـواصلهم فتقيأوا فألقوه في ذلك الموضع فلم يبق من لحمه في حواصلهم شيء.

ثم أرسل الله على عظامه طيـراً بعد مـا فرقتهـا النسور فكـانت تأخـذها عـظماً عظماً فـإذا استقلت بها في الهواء ألقتها في الأرض فتنزل العـظام في غابـة عظيمـة تغيب، فيتبعها الـطير وتمنعه الغابة فلا يجد الطير إليها سبيلاً عظامه فيها إلى يوم القيـامة ولحمـه على هـذه الصخرة إلى يوم القيامة طهره الله من نجـاسات المشركـين. وقد حـرّم الله النبيين والشهـداء دماءهم ولحومهم على الأرض والـطير والوحـوش والهوام حتى يقفـوا بين يـدي الحكم العدل فسـائل ومسؤول وخاصم ومخصوم فهناك الفوز والدرك.

[ذو القرنين/ الخضر والصخرة وعين الحياة]:

ثم دنا ذو القرنـين من الصخرة لـيرقى عليها فـانتفضت وارتعدت وتقعقعت فـرجع عنهـا فسكنت.

ثم عاد إليها ثانية فانتفضت وارتعدت وتقعقعت فرجع عنها فسكنت.

ثم عاد إليها ثالثة فانتفضت وارتعدت وتقعقعت.

ثم دنـا منها الخضر فسكنت فـرقي عليها فلم يـزل يرقى وذو القـرنين ينـظر إليه والخضر يطلع إلى السماء حتى غاب عنه.

فناداه منادٍ من قبل السماء: امض أمامك فاشرب فإنها عين الحياة وتطهر فـإنك تعيش إلى يوم النفخ في الصور ويموت أهل السماوات وأهل الأرض فتذوق الموت حتماً مقضياً.

فمضى حتى انتهى إلى رأس الصخرة فأصاب عيناً ينزل فيها مـاء من ماء السـماء. فشرب منه وتطهر. فلما رأى الماء ينزل ويستدير ولا يسيل منه شيء. قال: إلى أين تذهب أيها الماء؟

فنودي: قد بلغ علمك.

فلما رجع الخضر إلى ذي القرنين قال له: يا ذا القرنين إني شربت من ماء الحياة وتطهرت منه وأعطيت الحياة إلى يوم النفخ في الصور وموت أهل السماوات والأرضين ثم أموت حتماً مقضياً ومنعت أنت ذلك ولك مدة تبلغها وتموت فارجع فليس بعدها مزيد لإنس ولا جن.

ولم ير ذو القرنين سبباً فأقام حيناً ينتظر السبب فانشأ يقول:

منعَ البقاءُ تقلبَ الشمسِ ... وطلوعُها من حيثُ لا تمسي
وطلوعُها بيضاءَ صافيةً ... وغروبُها صفراءَ كالوَرْسِ
تجري على كبدِ السماءِ كَما ... يجري حِمامُ الموتِ للنَّفْسِ
لم أدرِ ما يقضيهُ حكمُ غدٍ ... ومضى بفصلِ قضائهِ أمسِ
وتشتُّتِ الأسبابِ تخلجني ... نحوَ العراقِ ومطلعِ الشمسِ
أزجي لهم حرباً تؤدُّ بهم ... يلقَوْنَ ذاك بأوجُهٍ عُبْسِ
تهوي المنونُ عليهِمُ قذفاً ... بلُيوثِ غابٍ غيرِ ما نُكْسِ
في ألفِ ألفٍ كالنجومِ لَهُمْ ... زجل كأسرابِ القَطا الهمسِ
والصعبُ ذو القرنين قادٍ بِهَا ... لصلاحِ أرضِ التركِ والفرسِ
يا رب معصومٍ لساحتها ... عنت هنالك لمعالمٍ درسِ
للدهر أيامٌ لعبْنَ بنا ... يأتي القضاءُ بمُحْكَمِ الطرسِ
كم من قريرِ العينِ في دَعَةٍ ... ومروَّعِ الأيامِ في نَحْسِ
ومسوَّدٍ من غيرِ مَكْرُمَةٍ ... ومُجَّدٍ في ذاتِهِ يُمسي
وعسيفِ قومٍ ظلَّ في سَعَةٍ ... ومقام حرٍّ عاش في تعسِ
ومعزَّزٍ لم يلقَ قطّ وَغىً ... وحليفِ ذلٍّ فارس الدَّغْسِ
إني أرى الأسبابَ واضحةً ... وأرى علومَ الغيبِ في طَمْسِ
يجري الزمانُ لنا بأربعةٍ ... غيَّرْنَ ما أصْلَحْنَ بالأمسِ
يومٌ وليلٌ دائرٌ بهما ... نحسٌ وسعدٌ غايةُ النفسِ
إن المقرَّ بعدَ عِزَّتِهِ ... ناءٍ عنِ الخلانِ والإنسِ

والمـوتُ أس لـلنـفـوس مـتى حـلَّ الـقضـاءُ رجـعن لـلأُسِّ
هـيهـاتِ لم يُخـدعْ فـكـلُّ فتىً لا بـدَّ أن يُمسي بـلا حِسِّ
وهـنـاً بـبـطنٍ تـنـوفـه أبـداً بـالحنو حنوِ الرمـلِ في رَمْسِ

وإن الخضر عليه السلام قال لذي القرنين: قد بلغت مبلغاً ليس وراءه من مزيد ولا مرمىً وطفت جزائر المحيط وبلّغت حجة الله على الجن والإنس بالمغرب فانتظر ما يوحى إليك!

فأقام حيناً ينتظر حتى رأى السبب الصادق فناداه منادٍ من السماء: يا ذا القرنين يحكم الحكم العدل على من يعرفه بالصبر على الضر فيما يرضى.

يا ذا القرنين اليوم الغناء وغداً الفناء. اليوم العارية وغداً الهبة.

يا ذا القرنين إن النار زفرت وتغيظت على من يعرف الله ولم يغضب له.

يا ذا القرنين، عذْ بالرضى من الغضب وبالولاء من السخط.

يا ذا القرنين اطلع مشارق الأرض فإنها ثلاث مائة مطلع وخمسة وستون مطلعاً تحت كل مطلع أمة لايعرفون الله ولا يوقنون بالبعث فبلغ حجة الله وأقمها على من لا يعلم وعده ووعيده.

وإن الخضر أتى ذا القرنين فقال له: يا ذا القرنين إن لم يقل لك فسيقال لك وإن لم تر فسترى فهل قيل لك أو رأيت؟

قال له ذو القرنين: رأيت الأسباب الصادقة وسمعت النبأ العظيم يأمر وينهى.

[وصية الخضر عليه السلام]:

قال له الخضر: يا ذا القرنين إن الله مكّن لك في الأرض وآتاك من كل شيء سبباً ولم تعلم إلا ما شاء الله أن تعلمه من علمه ولو ظهر إليك حرف مما غيب عنك لانصدع قلبك فرقاً.

يا ذا القرنين حملت أمانة لو حملت على السماء انفطرت وعلى الجبال انهدمت وعلى الأرض انشقت. أعطيتَ الصبر وأوتيتَ النصر وسترى قوماً يرون أهل الأرض عبيداً لهم وأنهم شركاء الله في خلقه وهم يأجوج، ومأجوج. والله الطالب لا يفوته هارب ولا يغلبه غالب والعقوبة بعد القدرة والمنع قبل البذل والغضب تحت الرضا والوفاء بعد العهد.

يا ذا القرنين مر ينفع خير من حلو يضر. خذ ودع. خذ ما لزمك ودع ما لم يلزمك.

يا ذا القرنين ربما رأت عينك شيئاً لم تدركه يدك ومثل لك أملك ما لم يبلغه عملك وحال دونه أجلك.

يا ذا القرنين اعمل عمل من لا يموت وازهد زهادة من نزل به الموت واقنع من عيشك بالقوت.

يا ذا القرنين أيقن واتقن فإتقانك صلاح الدنيا ويقينك صلاح نفسك.

يا ذا القرنين اجعل نفسك يدك في الدنيا وعينك في الآخرة، إمش مشي من لا يغفل ولا تعجل ولا تمثل، فإن في الغفلة الهلكة وفي العجلة الندامة وفي المهل العطب. كن بين حالين سدد في السداد الرشاد والحق دليل فاستدل ترشد والغنى لهو ومهلكة وأنى يفيق غاو لاه.

يا ذا القرنين من نظر إلى الدنيا بعين سقيمة نظرت إليه بعين صحيحة وأرته النجاة وأعاضته جدة لا تخلق ومن نظر إليها بعين صحيحة شوقته بالآمال الكاذبة وكان حظه منها غدراً وزادته ندماً.

يا ذا القرنين من عاش كذب ومن مات صدق، مدة غايتها القطع كذب وغرور وأبد لا يفي فالمطمئن إلى الحياة مخدوع والميت في منزل الأموات قدم علمه وأخر أجله فذلك الحي الذي لا يموت.

يا ذا القرنين الناس عبيد الدنيا فمن نصح نفسه أعتقها ومن خلط طال رقه. راحة النفس القناعة وعذابها الحسد وزينتها العفاف.

يا ذا القرنين خذ ما أتيت بحزم وعزم واجعل الصبر دثاراً والحق شعاراً والخوف من الله جُنّة يزكو لك العمل وتأمن من هول الأجل. خذ بيدك سيف الله فإنه ليس له دافع ولا لنصره مانع وحسبك من كان الله له ناصراً.

يا ذا القرنين خذ تحت أكناف السماء عن شمال الأرض.

[الرحلة الثالثة: نحو المشرق]:

قال: فحمل عساكره في المحيط يريد جزائر الأرض خلف جزيرة الأندلس. فلما وصل وعبر إلى الأرض وأخذ أهل الجزائر أنشأ ذو القرنين يقول:

ألا أيها الورّاد قد نِلْتَ خطةً علوتَ بعلميها ملوكَ الأعاجمِ

(. . . . .) 29 بيتاً ص 96

ثم أرسل عساكره إلى جزيرة الأندلس وأمرهم أن لا يبقوا عليهم، حنقاً عليهم لما فعلوه بجرجير بن عويم داعي إبراهيم الخليل عليه صلوات الله، إلا من آمن منهم أو من كان على دين جرجير وما دعا إليه من الحنيفية دين إبراهيم.

ثم أرسل الخضر إلى «قمونية» في عساكره وأمره أن يلقاه بدروب الشام.

وأخذ ذو القرنين على الأرض الفرقاء وإنما سميت الفرقاء ـ لانفراق جزائرها في البحر ـ حتى وصل إلى الشام لا يأتي على أمة إلا آمنت أو هلكت.

وسار الخضر إلى قمونية يفعل كذلك إلى أرض بابليون يقتل من صدف ويتجاوز عمن آمن.

ومر إلى الشام فأخربوه ونجوا هاربين إلى بيت المقدس مستجيرين فأرسل إلى ذي القرنين استجاروا بالله نعم الجار فمن كان قد آمن فله ذمام الإيمان وحرمة الدين ومن كفر فإن الله عدو للكافرين أخرجهم من حرم الله المقدس وأجرى عليهم الجزية. ففعل ذلك الخضر حتى انتهى إلى الدروب فلقي ذا القرنين فسارا يريدان مطلع الشمس يدعوان إلى الإيمان ولا يأتيان على أمة إلا آمنت أو هلكت حتى بلغا المحيط من عجز الأرض تحت بنات نعش فأصاب فيها أمماً من بني يافث بن حام وأوساه [لعلها أوشاباً] من بني سام فلم يزل يحملهم على الإيمان. فمن آمن نجا ومن صدف عن الحق حمله على السيف.

ثم عطف على الجزيرة ومضى إلى العراق يدعو ويقتل. ثم قصد أرض فارس فآمن من آمن وقتل من غدر وكفر.

[نزوله على قصر المجدل/ عابر/ وهود أول من نطق بالعربية]:

ونزل على جبل الصخر ونزل على قصر المجدل، وهو القصر الأبيض قصر عابر بن شالخ بن أرفخشذ بن سام بن نوح الذي بني في زمان البلبلة حين تبلبلت الألسن، وكان من أمره وشأنه أنه استخرج الصحيفة المستودعة عند النبي نوح صلى الله عليه وسلم التي فيها العربية فكان عابر أول من نطق بالعربية ونطق بها معه هود عليه الصلاة والسلام. وذلك أنه لما بنى القصر الأبيض وبنى فيه الصرح وجعل حول القصر المجدل وبنى القصر بألواح الرخام الأبيض وسقوفه بالزجاج الأبيض وأرضه ألواح الزجاج الأبيض وكان لجامه الفردية [لعله لجامه القزدير]، وأفرغ الماء تحت الزجاج من أسفل القصر فكان القصر الأبيض أعجب ما

بني في الدنيا في وقته ولم يبن قبله في الدنيا مثله وهو آبدة من أوابد الدنيا فلما بناه عابر بن شالخ بن أرفخشذ بن سام بن نوح وتكلم بالعربية تكلم بها معه ابنه هود النبي صلى الله عليه وسلم ولم يتكلم بها معه ابنه فالغ للذي أراد الله. وذلك أن فالغ بن عابر جد إبراهيم النبي صلى الله عليه وسلم وهو إبراهيم بن تارخ بن ناخور بن ساروع بن أرعروى بن فالغ بن عابر وعابر بن هود النبي صلى الله عليه وسلم وأبو فالغ فهُودٌ أبو بني قحطان وأخوه فالغ أبو بني عدنان.

فلما تكلم عابر بالعربية تكلم بها معه ابنه هود وتكلم بها معه بنو عمه إرم بن سام بن نوح وعملاق بن لاوى بن إرم بن سام بن نوح وطسم وجديس ورائس وقطورا بني لاوذ بن إرم بن سام بن نوح.

فتكلم بنو إرم بن سام بالعربية كلهم ما خلا فارس بن لاوذ بن سام بن نوح فإنه تكلم بالفارسية وهو فارس الأسود.

ورحل عابر من أرض بابل حتى نزل العراق وحير الحيرة وهو أول من نزلها وحيرها وعرق العراق بغرس النخيل وغير ذلك من الثمار.

وبقي ابنه فالغ بالقصر الأبيض فتكلم بالفارسية مع بني فارس الأسود فأقام فيهم هو وولده حتى بعث الله إبراهيم الخليل صلى الله عليه وسلم فأمره بالهجرة والخروج مع بني فارس إلى بني عمه هود وهم العرب بنو قحطان. فأمره أن ينزل ابنه إسماعيل في بيته مكة في بني جرهم بن قحطان للذي أراد الله من تمام أمره ووعده لنبيه إسماعيل بن إبراهيم صلى الله عليه وسلم.

وبقي القصر الأبيض قصر عابر بن شالخ بن أرفخشذ بن سام بن نوح إلى زمان ذي القرنين الصعب ابن ذي مراثد فلما رحل ذو القرنين من جبل الصخر لاح له القصر الأبيض. فقال ما هذا؟ فقيل له هذا القصر الأبيض قصر عابر بن شالخ. فأنشأ يقول:

أين ربُّ الملكِ بل أينَ الذي ... شَيَّد القصرَ زماناً ثم جَنْ

أين من ينجو من الموتِ ومَنْ ... أخذَ العهدَ على ربِّ الزَمَنْ

ثم نزل على القصر ودخله فرأى فيه أعاجيب يرى من يمشي فيه من داخل القصر ويرى من في مجالسه من ظاهرها. فقال حكم فيه ما أراد وحكم فيه ما لم يرد وأنشأ يقول:

خـرجنـا من قـرى الـصخـرِ إلى الـقصرِ فـقـلـنـاهُ
فَـمَـنْ يـسـألُ عـن الـقصرِ فـمـبـنـيـاً وجـدنـاهُ

(...) ثم سار حتى بلغ إلى فج عظيم بنهاوند.

ثم لقيته جبال شم منيعة بينها شعاب عظيمة. فقيل له: يا ذا القرنين هـذا الشعب ينفذ إلى «جابرصا» وهذا الشعب يصل إلى «هرات» و«مرو» و«سمرقنـد» وهذا ينفـذ إلى «جاجـا» و«بلخا» و«حابلجا» (؟) و«بارد» وأرض «يأجوج ومـأجوج» فـأخذ شعب جـابرصـا وجابلقـا فقتل من قتل وأمن من آمن وهو في عجز الأرض.

وغلب على أرمينية ومن بها. ثم عطف إلى فج نهاوند فقيل هذا باب الأبواب وهـو اسمه إلى اليوم باب الأبواب. فأنشأ ذو القرنين يقول هذه الأبيات:

جـزعـنـا الـغـربَ والـشـرقَ وجئـنـا بـابَ أبـوابِ
وأعـلامـاً مـن الـدُّنْـيَـا بـآيـاتٍ وأسـبـابِ
بِـعـلمٍ صـادقِ الحـزمِ وبـأسٍ غـيرِ هَـيَّـابِ
بـأمـرِ الـواحـدِ الـقَـهّـارِ ربٌّ فـوقَ أربـابِ
وفي الأمـرِ تـصـاريـفٌ وآيـاتٌ لألـبـابِ
وعـلمٌ فـوقَ ذي عـلمٍ وغَـلاّبٍ لـغَـلاّبِ

ثم مضى حتى بلغ أرض يأجوج ومأجوج فقاتلهم فغلب عليهم وأناب أمـة منهم وهـم بنو علجان بن يافث بن نوح فتركهم في جزيرة أرمينية إلى ناحية «جابرصا» فسمـوا الترك لأن ذا القرنين تركهم.

ومضى يطلب يأجوج ومأجوج حتى لجج في أرضهم. فلم يزل يأخذها أرضـاً أرضـاً وأمـة أمة حتى انتهى إلى الأرض الشهاء وهي جبال شم شواهق شوامخ.

فلم يزل يخرقهـا بالـطرق وينزل العلو ويـرفع الـوهاد ويفتتحهـا حتى غلب عليها. وبلغ الأرض الهامدة فافتتحها وهي أرض مبسوطة لا تلعة فيها ولا ربـوة عليها وغلب من بهـا من يأجوج ومأجوج ثم بلغ جزائر الأرض الرواب [في الهامش/ الزور] التي تزاور عنهـا الشمس عند طلوعها، فوجد عندها قـوماً صغـار الأعين صغـار الوجـوه مشعرين ووجـوههم كوجـوه

القردة وهم لا يظهرون في النهار وإنما يظهرون في الليل يختفون من حر الشمس في المغارات والكهوف في الجبال فدعاهم بلسانهم وقد أعطاه الله سبباً من كل لسان.

ثم صار في أرضهم حتى بلغ أطراف جزائر المحيط فأصاب بها أمماً من يأجوج ومأجوج يقال لهم الأحرار [نسخة لام/ الأجدار] تطلع عليهم الشمس وهم قوم سود زرق الأعين طوال الوجوه طوال الأنوف تشبه وجوههم وجوه الخنازير وهم يختفون في النهار من حر الشمس ويظهرون في الليل، فدعاهم وآمنوا فكان كما قال الله تعالى وتبارك (ثم اتبع سبباً حتى إذا بلغ مطلع الشمس وجدها تطلع على قوم لم نجعل لهم من دونها ستراً كذلك وقد أحطنا لما لديه خبرا).

ثم ركب البحر المحيط فسار فيه حولاً حتى ترك الشمس عن يمينه ولجج في الظلمات حتى وصل إلى أرض بيضاء كالثلج لا ينبت فيها نبات وعليها ضوء ليس كنور الشمس نور أبيض يكاد يخطف الأبصار.

قال أبو محمد: فرام أن يمشي فساخت بهم الدواب إلى الصدور فترك عساكره كلها ومضى وحده.

[في أرض الملائكة]:

وأعطيَ سبباً عبر به الأرض فسار أياماً حتى أشرف على دار مفردة بيضاء فيها بيت واحد وعلى باب الدار رجل أبيض واقف على سطح الدار رجل مبيض واقف قد أخذ شيئاً كمزمار فحبسه في فمه وأمسكه بيديه جميعاً وعيناه تشخص إلى السماء يشخص بها.

قال له الرجل الذي على باب الدار: إلى أين تريد يا ذا القرنين؟ ألم يكفك أرض الإنس والجن حتى أتيت أرض الملائكة؟

قال ذو القرنين: من أنت يا عبدالله؟

قال: أنا ملك من ملائكة الله أوحى الله إليه أن يريك كيف أخذ إسرافيل الصور وعيناه شاخص بها إلى العرش ينظر متى يؤمر بالنفخ في الصور فيصعق من في السماوات ومن في الأرض. ثم ينفخ فيه أخرى فيقومون إلى الميقات فهناك الفصل والعدل وكفى بالله حسيباً. يا ذا القرنين ارجع فليس لك مزيد.

وخذ هذا العنقود يا ذا القرنين. فأعطاه عنقوداً من عنب وقال له كل منه يا ذا القرنين وليأكل منه عساكرك فإن لهم فيه آية وهو يبلغكم إلى أرض الإنس والجن.

وخذ هذا الحجر فأعطاه حجراً مثل البيضة وقال له زنه بما ترى عينك في الدنيا فإن لك فيه عظة وعبرة.

فرجع ذو القرنين بالمنقود الحجر إلى عساكره فأكل المنقود وأكل العساكر كلهم ولا ينقص حتى بلغ أرض العمارة فكان مما زاده يقيناً إلى يقين وكان لهم عبرة وآية.

ثم أخذ الحجر فوزنه بجميع جواهر الأرض فرجح الحجر فلم يزل يزنه بالحجر العظيم والحديد الكبير فرجح عليه، ولم يزل يرجح كل ما وزنه به ولو وزنه بالكثير من جميع ما في الأرض ما وزنه والخضر ينظر إليه ساكتاً.

قال له ذو القرنين: يا ولي الله هل عندك علم من هذا المثل؟

قال: نعم هذا الحجر مَثَل لعينك، لم يملأ عينك جميع ما في الأرض مثل هذا الحجر الذي لم يرجح عليه شيء في الأرض ولكن هذا يملؤها، ومد يده فأخذ قبضة من تراب فجعلها في الكفة وجعل الحجر في الكفة فرجح عليها التراب، وخف الحجر قال له الخضر هذه عينك لا يملؤها إلا التراب وهو الغلب عليها.

قال أبو محمد: ثم إن ذا القرنين رجع حتى بلغ السد وهو بالصدفين ولا سد فيه فوجد فيه قوماً أوقر آذانهم حسيس الفلك فقليل ما يسمعون. قال الله تبارك وتعالى: ﴿ثم اتبع سبباً حتى إذا بلغ بين السدين وجد من دونهما قوماً لا يكادون يفقهون قولا. قالوا يا ذا القرنين إن يأجوج ومأجوج مفسدون في الأرض فهل نجعل لك خرجاً على أن تجعل بيننا وبينهم سداً. قال ما مكنني فيه ربي خير فأعينوني بقوة أجعل بينكم وبينهم ردماً آتوني زبر الحديد حتى إذا ساوى بين الصدفين قال انفخوا حتى إذا جعله ناراً قال آتوني أفرغ عليه قطراً فما اسطاعوا أن يظهروه وما استطاعوا له نقباً قال هذه رحمة من ربي فإذا جاء وعدُ ربي جعله دكاً وعد ربي حقاً وتركنا بعضهم يومئذ يموج في بعض ونفخ في الصور فجمعناهم جمعاً وعرضنا جهنم يومئذ للكافرين عرضا﴾.

[بناء ذي القرنين السد]:

قال أبو محمد: فبنى السد ذو القرنين بين يأجوج ومأجوج وبين الناس قال: عظم السد في جسمه ألف ذراع وفي طوله ألف ذراع بنى جسراً دونه وهو من أوابد الدنيا من الصدفين إلى أرض أرمينية وهو مسيرة سبعة أشهر.

ثم سار يريد أرض الهند حتى بلغ قطربيل فوجد بها قوماً سموا بالترجمانيين - وهم من بني يافث بن نوح. وإنما سموا بالترجمانيين لأنهم ترجموا صحف إبراهيم بلسانهم فأجابوا بما فيها - فلما أتاهم ذو القرنين وجدهم بقرطبيل [مضى بتقديم الطاء] وهم من بني عرجان بن يافث بن نوح وجدهم قد سكنوا مقابرهم ووجدهم لا غني فيهم ولا فقير ولا قاض فيهم ولا أمير ولا ناهٍ فيهم ولا آمر، ورأى مواشيهم بلا رعاة ورآهم بين الأنهار في خلاء من الأرض وقفار [هامش: وليس عندهم مزارع] واستغنوا منها باليسير عن الكثير.

قال لهم: يا بني عرجان ما بالكم سكنتم المقابر؟

قالوا: يا ذا القرنين سكناها لئلا ننسى الموت ونطمئن إلى الحياة وتستهوينا الدنيا. وإنا رأينا الأرض كالبحر يسلكه المرء فيغطي قدميه ثم يمضي فيغطي ساقيه ثم يتمادى فيعلو حقويه ثم يمضي فيعلو منكبيه ثم يعلو رأسه ثم يضطرب بيديه ورجليه فتقلبه أمواجه فتذهب به حيث شاءت فلا يدري ما تحته من الهواء ولا ما فوقه من السماء. فكذلك تستدرج المرء تخدعه ويتبعها حتى إذا لجج سارت به حيث شاءت. والدنيا دار إبليس والآخرة دار الله فمن عمل للآخرة أطاع الله وعصى إبليس ومن عمل للدنيا أطاع إبليس وعصى الله فإن إبليس نصب فتنه بكل سبيل.

قال: وما بالكم أراكم ليس فيكم غني ولا فقير؟

قالوا له: رأينا غني الدنيا فقيراً بالآخرة ورأينا معاش هذه الدنيا أعز أهلها أعظمهم كعيش أذل من فيها وأحقرهم ولو أن الدنيا كلها للعزيز ذهب وفضة ودر وجوهر ليس له من جميع ماله غير شبعه ولا من كسوته غير لبسه. فأرفع طعام ذا في شبعه وأحسن لباس ذا في كسوته إذ دفع عنه حره وبرده كأحقر لباس ذا من كسوته إذ دفع عنه حره وبرده وكان الأمل من قلوبها واحداً تساوينا فيها لا فضل فيه بين الأرواح والأجسام.

ثم رأينا القوي منا لا غنى له عن الضعيف والضعيف لا قوام له دون القوي وأنه متى هلك القوي هلك الضعيف فتساوينا لئلا يكون منا ضعيف يحسد قوياً ويبغضه ولا يكون قوي يحقر ضعيفاً فواصل القوي الضعيف حتى تكافأ الناس في معاشهم فحسنت معاشرتنا.

قال لهم: فما بالكم لا أمير فيكم ولا قاض ولا آمر ولا ناه؟

قالوا رأينا القرون من قبلنا والأمم في دهرنا يغصب القوي الجاهل الضعيف القليل الناصر، ويقهر العزيز القادر الذليل المهين ويستطيل كل ذي يد إلى ما قدرت عليه. فما من

عزيز إلا أرسل الله عليه أقوى منه يسلبه قواه وأذله بعد عزه، ولا يد استطالت فبطشت إلا حال الله بينها وبين ذلك بيد أبطش منها وأجهل وما من متكبر إلا أديل عليه بمتكبر ولا من أمة إلا انتقم الله منها بأمة. فلما رأينا ذلك كففنا بعضنا عن بعض البغيَ والعدوان والجهل والتسافه والحسد والتواكل فأصبحنا وأمسينا إخواناً وليس فينا ظالم ولا مظلوم. فلما لم يجر بيننا ظلم كفانا الله بغي غيرنا من الناس واطمأنت بنا الدار وطاب لنا القرار.

قال: فما بالكم بين أنهار وأنتم في خلاء وقفار ليس لكم إلا عمارة يسيرة؟

قالوا له: اجتزينا بالقوت ويسير المعاش.

قال لهم: أحسنتم في جميع أحوالكم خلا عمارة الأرض اعمروها لعقبكم فإن العقب إذا لم يجد متعة يتمسك بها من معاشه تطاول بها إلى ما في يد غيره فحمل نفسه على الهلكة فإما لا دنيا ولا آخرة وإما دنيا بلا آخرة. إن ظهر عليه عدوه كان بلا دنيا ولا آخرة وإن ظفر فدنيا بلا آخرة، ولكن ذللوا الأرض للحرث واغرسوا الأشجار واستخدموا الأنهار فإنها حياة النسل والبهائم والأنعام فإن لكل دين فترة ولكل فترة كفرة سكرة واحذروا التبديل فإن لكل أمة تبديلاً وتكذيباً.

ثم مضى إلى أرض سمرقند فوجد فيها الزط والكرد والصغد فقتل منهم من قتل وأجاب من أجاب.

ثم أخذ أرض مرو فوجد فيها الخزر وفرغان والديلم وجميع هؤلاء القبائل من بني يافث فقتل منهم من كفر وأمن من آمن.

ثم مضى إلى أرض هراة [في الهامش نسخة ل: هرمز] فوجد فيها الخوز والإفرنج فأجابوه فغلب عليهم وقتل الجبابرة وأهل العتو في الأرض.

ثم سار على البر إلى أرض الصين فلقي السند وهم من بني حام بن نوح فقاتلهم فغلب عليهم وقتل من قتل.

ثم دخل أرض الهند والهند أخو السند من بني حام بن نوح فقاتلهم فغلب عليهم وعلى جميع أرض الصين.

ثم رجع إلى أرض بابل فغلب عليها وعلى من بها من قبائل نوح حتى أجابوا.

ثم سار يريد أرض تهامة والحج بمكة. فلما صار من رمل العراق بموضع يقال له حنو

قراقر من أرض برقة ورحرحان رأى في الأسباب أنه يموت بالحنو ويكون فيه قبره ومنه محشره، وكان رآه أيضاً حين امتنعت من طلوعه عليها الصخرة البيضاء.

فلما رأى الموت وأيقن به ونعيت إليه نفسه أعلم بذلك الخضر.

فقال له الخضر: يا ذا القرنين انقضى الأجل وبقي العمل فحكم عليك اليأس لما تقحم عليك المهات فنزل الرضا وغاب عنك القضا وقد وعدك الله وعداً والله متم وعده. عصم دعاته في الدنيا من المكاره وحرمهم في الآخرة على النار.

فقال ذو القرنين الصعب بن ذي مراثد:

لما رأيتَ من المنون وعيداً	قوضتَ رَحْلَكَ سحرةً تجريدا
مثّل لنفسِكَ مُلحِداً أخدودا	واحذَرْ لنفسك موقفاً مشهودا
وبَدَتْ لكَ الأسبابُ عن آياتِها	لما بَدَرْتَ وجرّدَتْ تجريدا
إن اليقينَ يزيدُ لحظاً صادقاً	وترى من الأمرِ الخفيِّ وعيدا (...)
فايأس فلا يبقى وإن طالَ المدى	من كان فوق أديمها مولودا
ألوى بحمير والمقعقعِ بعدَهُ	وأبادَ عاداً قبلَهُ وثمودا
يا صعبُ حقاً كلُّ شيءٍ هالكٌ	إلا الإلهُ الواحِدُ المعبودا
هتكتْ خطوبُ الدهر عزك هتكةٍ	أمسى حسامُكَ دونَها مَغْمودا
أخذَ الزمانُ من الشبيبة فرصةً	فأرى الزمانَ وعصرَهُ محمودا
عمرتَ ألفاً بعد ألفٍ قَبْلَها	في العالمين وقد دُعيت وحيدا
يا سائلينَ عنِ الزمانِ وسيرِهِ	مذ كنتُ منهُ مضغةً موؤودا
أعطيتُ ما لَمْ يُعْطَ قبلي قائمٌ	وجمعتُ جمعاً كالدّبا محشودا
وجلبتُ أهلَ الأرضِ بين آفاقِها	ألفتُ أملاكاً بها وجنودا
عَجَّ النساءُ لدى الحجونِ بمكةٍ	لما رأينَ حريمَها مقصودا
فنحرتُ فيها ألفَ ألفٌ ضحوةً	ودعوتُ قولاً بالمقامِ سديدا
قد أخمَّ اللحمُ فيها برهةً	وحنذتُ لما أن أضلُّ قصيدا
وقصدتُ آفاقَ الغروبِ بقدرةٍ	فوجدتُ نَحْساً عندها وسُعودا

فهــديتُ منهــا مؤمنــاً ذا همــةٍ	وقسرتُ منهـا كـافـراً وجحــوداً
مــا إن أرم لمــا أجـب مخــافــةً	حتى يــظلُّ عن الصراطِ لــلـودا
ورأيتُ عينَ الشمسِ عند سُقوطِها	ووردتُ أمــواجَ المــحيطِ ورودا
وبلغتُ أعــلامَ المشــارقِ كلَّهــا	أبـقى لمـن أبـقـى بهـن حــدودا
فـوطئت يأجوجاً ومأجوجاً بِهَـا	وبنيـتُ قــطراً دونها وحــديــدا
فجعلتُ عن سربيهـا منـدوحـــةً	والفــجُّ عن صــدفيهـــا معقـودا
وولجتُ في الظلماتِ حتى جبتهـا	خـوفـاً وكــان رتـاجُهـا محدودا
ولقيتُ تحتَ الشمسِ قوماً خلتُهُمْ	تحتَ الــظلام خنــازراً وقــرودا
وعلى بني حامٍ غـدوتُ بسطوةٍ	بــالصـينِ حتى بُــدِّدوا تبـديــدا
فلقد كشفتُ الناسَ عن أسبابهم	وبـلوتُ منهـمْ طــارفــاً وتليــدا
ولـقيـت منهـم أنـوكــاً ولبيبــاً	ورأيت منهم عــاجـزاً وجليــدا
يـوماً يشبُّ من الحروب خمودُهـا	يـومـاً وتُـطفى للحـروب وقــودا
وعلوتُ في الــدنيا بعــزةٍ قـادرٍ	أكّــدْتُ فيهـــا للبقــا تــأكيـــدا
حاولت أن أُعطى الخلودَ وأارتقي	في الخــافِقَينْ إلى السماءِ صُعـودا
فــأبى ليَ اللهُ الــذي أمّــلتُــهُ	أمْسىَ المنى دونَ الرِّضا مـردودا
فــالحنوُ للصَّعبِ المعهّـلِ منهـلً	يحـي بــه أمــداً لَــهُ ممـدودا
سيمـوتُ مَنْ تَنـى المنيـة يَــوْمَـهُ	وتنــالُ بنتُ الدّهــرِ منهُ بعيــدا
سلُّ المفاصـلَ والنفـاسَ رهــائنَ	تُــزجي البــوارقُ فــوقهنَّ رُعـودا
من ذَاكَ يدري الأينَ من أرواحهمْ	أوْ مَــا تَــرَاهـمْ راقبــينَ خمــودا
حــالانِ لا تلقى النفوس سـواهُما	فيهــا شقيـاً خــاسـراً وسـعيــدا

قال أبو محمد عبدالملك بن هشام عن أسد بن موسى عن أبي إدريس بن سنان عن وهب بن منبه. قال: لما نزل الصعب بن ذي مراثد بالحنو حنو قراقر من أرض العراق مرض ثماني ليالٍ ثم مات.

ثم غاب الخضر فلم يظهر إلى أحد بعده إلا النبي صلى الله عليه وسلم وعلى جميع النبيين

ودفن ذو القرنين بحنو قراقر.

وهب بن منبه: التيجان في ملوك حمير، ص 84-109.

ـ نص عدد 11 الرواية الثالثة:

ذو القرنين/ موسى بن ميشا/ موسى بن عمران والخضر (عن ابن عباس).

قال تعالى: ﴿وإذا قال موسى لفتاه لا أبرح حتى أبلغ مجمع البحرين أو أمضي حقبا﴾.
قال الأستاذ الإمام: اختلف العلماء في السبب الذي قصد موسى لأجله الخضر.

فروى الحسن بن عمارة عن الحكم بن عيينة عن سعيد بن جبير قال:

جلست عند ابن عباس وعنده نفر من أهل الكتاب فقال بعضهم: يا ابن عباس إن نوفاً ابن امرأة كعب يزعم عن كعب أن موسى عليه السلام الذي طلب العلم إنما هو موسى بن ميشا.

قال ابن عباس: كذب نوف. حدثني أبيّ بن كعب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن موسى نبي بني إسرائيل سأل ربه يا رب إن كان في عبادك أحد هو أعلم مني فدلني عليه.

فقال الله عز وجل: نعم في عبادي من هو أعلم منك ثم نعت له مكان الخضر عليه السلام وأذن له في لقائه.

وروى هارون بن عنترة عن أبيه عن ابن عباس قال: سأل موسى ربه فقال يا رب أي عبادك أحب إليك؟ فقال: الذي يذكرني ولا ينساني.
قال: فأي عبادك أقضى؟
قال: الذي يقضي بالحق ولا يتبع الهوى.
قال: يا رب أي عبادك أعلم؟
قال: الذي يبتغي علم الناس إلى علمه عسى أن يصيب كلمة تهديه إلى هدىً أو ترده عن ردى.
قال: فهل في الأرض أحد أعلم مني؟
قال: نعم.
قال: يا رب من هو؟ قال: الخضر.

قال: فأين أطلبه؟

قال: على الساحل عند الصخرة التي يفلت عندها الحوت وجعل الحوت له علماً ودليلاً. وقال: إذا حَيِيَ هذا الحوت فإنّ صاحبك هناك. وكان قد تزود سمكاً ملحا.

وروى عطية العوفي عن ابن عباس قال: لما ظهر موسى وقومه على مصر واستقرت بهم الدار أنزل الله عليهم المن والسلوى. فخطب موسى قومه فذكرهم ما آتاهم الله من الخير والنعم إذ نجاهم من آل فرعون وأهلك عدوهم واستخلفهم في الأرض. قال وكلم الله نبيكم تكليماً واصطفاه لنفسه وألقى عليه محبة منه وآتاكم من كل ما سألتموه فنبيكم أفضل أهل الأرض وأنتم تقرأون التوراة. فلم يترك نعمة أنعمها الله عليهم إلا ذكرها وعرفهم إياها.

فقال له رجل منهم من بني إسرائيل قد عرفنا الذي تقول فهل على وجه الأرض أحد أعلم منك يا نبي الله؟

قال: لا.

فعتب عليه الله حيث لم يرد العلم إليه.

فبعث إليه جبريل عليه السلام فقال له: يا موسى ما يدريك أين أضع علمي بل إن لي عبداً بمجمع البحرين أعلم منك.

فسأل موسى ربه أن يريه فأوحى الله إليه أن ائت البحر فإنك تجد على شاطىء البحر حوتاً فخذه وادفعه إلى فتاك ثم الزم شاطىء البحر فإذا نسيت الحوت وهلك منك فثم تجد العبد الصالح.

قال: فخرج موسى وفتاه يقصدان مجمع البحرين للقاء الخضر عليه السلام ومعهما حوت مالح. فذلك قوله تعالى ـ وإذ قال موسى ـ يعني ابن عمر أن لفتاه أي لصاحبه يوشع بن نون بن إفرائيم بن يوسف عليه السلام لا أبرح أي لا أزال أسير حتى أبلغ مجمع البحرين يعني بحر فارس والروم مما يلي المشرق.

قال قتادة وقال أبي بن كعب هو إفريقية.

وقال محمد بن كعب: طنجة أو أمضي حقباً دهراً وزماناً طويلاً فذهبا ومعهما الخبز والسمك المملوح.

وسارا حتى انتهيا إلى الصخرة عند مجمع البحرين ليلاً.

قال معقل بن زياد: وهي الصخرة التي دون نهر الزيت. قال وعنده عين تسمى ماء الحياة ولا يصيب ذلك الماء شيئاً إلا عاد حياً.

فلما أصاب السمكة روح الماء وبرده اضطربت في المكتل وعاشت ودخلت البحر. فذلك قوله تعالى: فلما بلغا يعني موسى وفتاه مجمع مجمع بينهما (كذا) يعني البحر نسيا تركا حوتهما وإنما كان الحوت مع يوشع وهو الذي نسيه يدل عليه قوله تعالى - إني نسيت الحوت - ولكنه صرف النسيان إليهما والمراد به أحدهما كما قال تعالى: يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان - وإنما يخرجان من المالح دون العذب.

فاتخذ الحوت سبيله في البحر سرباً أي مذهباً ومسلكاً.

واختلفوا في كيفية ذلك.

فروي عن كعب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:

«انجاب الماء عن مسلك الحوت فصار كوة فلم يلتئم فدخل موسى الكوة على أثر الحوت فإذا هو بالخضر عليه السلام».

قال ابن عباس: رأى أثر جناحيه في الطين حين وقع في الماء وجعل الحوت لا يمس شيئاً من البحر إلا يبس حتى يصير صخرة.

وروي عن ابن عباس عن أبي بن كعب عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم قال:

«لما انتهيا إلى الصخرة وضعا رؤوسهما فناما فاضطرب الحوت في المكتل فخرج منه وسقط في البحر هارباً فاتخذ سبيله في البحر سرباً فأمسك الله تعالى عن الحوت جرية الماء فصار عليه مثل الطاق.

فلما استيقظ موسى عليه السلام نسي صاحبُه أن يخبره بالحوت فانطلقا بقية يومهما وليلتهما. حتى إذا كان من الغد قال موسى لفتاه - آتنا غداءنا - الآية.

وقال قتادة: رد الله إلى الحوت روحه فسرب حتى أفضى إلى البحر ثم سلكه حتى جعل لا يسلك منه موضعاً إلا صار ماء جامداً طريقاً يبسا.

وقال الكلبي توضأ يوشع بن نون من عين الحياة فانتضح على الحوت المملح من ذلك

الماء وهو في المكتل فعاش ووثب في الماء فجعل يضرب بذنبه الماء فلا يضرب بذنبه شيئاً من الماء وهو ذاهب إلا يبس.

وقال وهب بن منبه: ظهر في الماء من أثر جري الحوت أخدود شبه نهر من حيث دخل إلى حيث انتهى. فرجع موسى حتى انتهى إلى مجمع البحرين وإذا هو بالخضر. فذلك قوله تعالى. قال ذلك ما كنا نبغي أي نطلب. فارتدا - فارتجعا على آثارهما الذي جاءا منه قصصاً أي يقصان الأثر فوجدا عبداً من عبادنا يعني الخضر عليه السلام.

عن الثعلبي: عرائس المجالس، ص 194-196.

- نص عدد 12 طريفة الكاهنة:

نبوءتها بشأن تفرق الأزد وتعيين منازل القبائل:

[حلم طريفة الأسطوري وكيف صارت كاهنة ونبوؤتها بخراب السد]:

- وإن طريفة لما تزوجها عمرو بن عامر كانت ذات يوم نائمة إذ رأت كأن آتياً أتاها وقال لها: ما تحبين يا طريفة؟ علم تطيب به نفسك أو مولود تقر به عينك.

فقالت: بل علم تطيب به نفسي.

فجر بيده على صدرها ومسح بظاهر كفه على بطنها فعقمت فكانت لا تلد واتسعت في العلم وأعطيت منه حظاً عظيماً.

- فبينما هي ذات يوم نائمة إلى جانب عمرو بن عامر إذ رأت كأن سحابة غشيت اليمن فأبرقت وأرعدت فلم تقع على شجر إلا أحرقته.

فذعرت ذعراً شديداً. فقام إليها عمرو وقال لها: ما لك يا طريفة؟

فقالت: أزف بكم الغرق وأتاكم من الأمر ما قدر وسبق.

فحفظها عمرو حتى سكنت وقال لها: يا طريفة ما تقولين؟

فقالت وقلبها يخفق ودمعها يندفق: يا عمرو هلك النسل بالوحل.

[العالم الطبيعي ينبيء طريفة بخراب السد]:

ثم إن عمرو لم يلبث أياماً حتى خرج إلى بعض حدائقه ومعه قينتان له. وبلغ ذلك طريفة فخرجت تمشي تريده ومعها وصائف لها.

فبينا هي تمشي إذ عرض لها ثلاث مناجد معترضات وهن منتصبات على أرجلهن واضعات أيديهن على أعينهن.

فلما رأتهن طريفة وضعت يدها على عينيها ونزلت إلى الأرض. وقالت لوصائفها: إذا ذهبن هؤلاء المناجد فأعلمنني.

فلما ذهبن أخبرنها فقامت مسرعة. فعارضها خليج جنات عمرو فوثبت منه سلحفاة فوقعت على التراب واستلقت على ظهرها ورامت أن تنقلب فلم تستطع فجعلت تبحث بيدها ورجليها لتنقلب فلم تقدر وهي تحثو التراب على رأسها وعلى بطنها وتزرق بولها.

فلما رأت ذلك طريفة جلست وألقت بيديها على عينيها وقالت لجواريها: إذا عادت إلى الماء فأعلمنني.

فلما عادت السلحفاة إلى الماء أعلمنها.

فمضت مسرعة حتى دخلت الحديقة نصف النهار حين سكنت الريح فإذا شجرة الحديقة متناصلة يميناً وشمالاً من غير ريح.

فمضت وعمرو في قبته.

فلما رأى ذلك ظن أن غيرتها حملتها فاستحيا منها فأمر الجاريتين فخرجتا وقال لها: مرحبا بك يا طريفة. هلمي إلى فراشك وإن كنت قد أتيت في ساعة لم يكن المجيء من عادتك!

فقالت: هيهات هيهات يا عمرو. تفاقم الأمر ومنع السر.

قال: وما ذلك لله أبوك؟ قالت: أخبرتني المناجد بسبع سنين شدائد

يقطع فيها الولد الوالد.

وترمي بقومك إلى أرض المساجد.

وتوالون الأباعد.

فارتاع عمرو وقال لها: انظري ما تقولين.

فقالت: إني أقول تلهفاً × لما رأيت السلحفاة علت خليجا أنفا × تغترف التراب بيديها غرفا × ولا تني ببولها أن تقذفا.

قال لها: هذا خطب عظيم.

فقالت: إن الإنسان إنسان × وباللسان والحق والبيان × والدهر ذو غير وألوان × والصمت خير من البيان × وفي باطن الأرض كتام × وفي ظاهرها إيضاح وتبيان ×.

فعلم عمرو أنها قد كرهت أن تخبره وعنده القيتان فقال لهما: اخرجا. فخرجتا عنه

ثم قال لها: ما تقولين يا طريفة؟ فقالت: أرى أموراً جسيمة تأتي بأوابد عظيمة × وأموراً أليمة × أشد من الهزيمة × نهاراً أو عتيمة ×.

قال لها: ويحك وما هو لقد أشرف مكروه؟

قالت: أجل ثم أجل فلتكن من أمرك على وجل × ينجو بنو وائل ويهلك الوسائل × ومالك من نائل × فكأنني أسمع رنة القائل × عند جولة القبائل × فاحذروا ما تأتي به الدلائل × فإن علمي جل عن سؤال السائل.

قال لها عمرو: بيني لي فإني رأيت في علمك نجاتي.

فقالت: أنعى إليك تفرق الأحبابِ × وذهابِ الخيل والركاب × والماشية والإهاب × والذهب والفضة والثياب × من السيل الأسود المنتاب.

وكان عمرو متكئاً فاستوى جالساً وقال لها: بيني لي النجاة؟ فقالت: خطب طويل وأمر جليل والقتل خيل من السيل.

قال لها: صدقت فيا وجه ما تذكرين؟ قالت آيت السد × ولا تبعث أحدا × فيكون ذلك آكد × فإن رأيت جرذاً يقلب برجليه الصخر × ويكثر بيديه الحفر × فاعلم أنه قد نزل الآمر × فعليك بالصبر × ولا تجزع للدهر × .

قال لها: ما ترين هذا الأمر.

قالت: لا أدري غير أنه وعيد من الله نزل × ونكال منه لم يكل × يقتل به من قتل × لا يصرف عن سهل ولا جبل × إلى حيث ما أراد الله من أرض وصل × فليكن لغيرك يا عمرو التكل × أو فلك الهبل ×.

فانطلق عمرو إلى السد ولم يكله لغيره وكان يحرسه حتى رأى جرذاً يبحث برجليه ويقلب

الصخر بيديه التي لا يقلبها أربعون رجلاً وذلك للذي أراد الله عز وجل وسبق في علمه أنه كائن فصدق طريفة وعلم أنها صادقة فرجع إليها مغموماً.

فقالت له: ما وراءك؟

فقال شعراً:

ابنةُ الخيرِ والفَلاحِ اصْدقينا	قد رأينا بعضَ الذي تعدينا
قَدْ رأينا الذي قد رأيتِ يقينا	إنما الدنيا غرورُ اللاعبينا
قَدْ رأينا الجرذَ في السدِّ يَقينا	فأشيري بالّذي تَعْلَمينا

قالت: يا عمرو إذا ظهر الجرذ الحفار فاستبدل لنفسك داراً من دار وجاراً من جار فعندها تنزل الأقدار.

قال: ومتى يا طريفة؟ قالت له: ما بينك وبين سبع سنين ينزل الأمر اليقين. وتحول البنين.

قال لها: فكيف النجاة؟ فقالت: هيهات يا ابن ماء المزن انقطع علم ذلك من كل ذي علم ولو علم ذلك أحد لعلمته طريفة ولا يأتي على يوم وليلة إلا وأنا أتوقع ذلك.

قال لها: وما علامة ذلك؟ قالت: ادعُ بقدح من زجاج في مجلسك دون التراج واضرم أمامه سراج فإنه يمتلىء رملاً بلا مزاج. ففعل ووضع قدحاً دون رتاج في مجلسه فما لبث أن امتلأ رملاً والريح لا تصل إليه.

ثم قالت له: لا يا عمرو إذا رأيت حصباء في شربك × فاغتنم بيع أرضك × واخرج إلى النخيل × فإن رأيت سعفها يتناصل ويميل × فارحل فقد آن الرحيل × وبع مالك بمأرب من مال.

قال: يا ابنة الحبر × يضيق بذلك الصدر × وما على هذا الأمر من صبر ×.

قالت: يا عمرو النجاء النجاء × من أقام غرراً أساء × فاعزم ولا يخدعنك المنى × فإن العجز عاقبته البلاء × وإن الجلوس غرر × فالحذر الحذر × ولله الفعل × والأمر يهلك من يشاء ويذر × فاصدق نفسك ولن ينجو منه ذو ناب ولا ظفر ×.

[خطة عمرو بن عامر للرحيل عن مأرب قبل خراب السد]:

فكتم عمرو أمره وعزم على بيع ما كان له بمأرب من مساكن وجنات وقصور وأجمع أن يرحل بولده وإخوته وقومه وفزع أن ينكر عليه ذلك. فأمر بمائة من الإبل فنحرها وذبح البقر والغنم وكان كثيراً ما يصنع ذلك. فأطعم ثلاثة أيام وأرسل في جميع مأرب حتى لا يتخلف عنه أحد.

وكان عمرو قد أمر ولده ثعلبة العنقاء وهو أكبر أولاده وهو جد الأنصار قال: يا ثعلبة إذا أمرتك غداً بأمر فاعصيني وأغلظ علي في القول. فإذا ضربتك بالعنزة التي بيدي فالطمني!

فقال: يا أبت لا تساعدني يدي.

قال له: إن لم تفعل هلكت أنت وإخوتك وقومك. فقال له: نعم.

فاشتروا منه جميع ماله فلما قبض ثمن أمواله دعا بمالك بن النعمان وهو سيد الأزد فأخبره الخبر.

[طريفة الكاهنة تحدد وجهة سير القبيلة]:

ودعا بطريفة فقال لها: ما عندك يا طريفة؟ أين تريدين لنا السير؟

فقالت يا مالك بن النعمان × يا ابن زيد بن كهلان × أهل الفضل والبيان × أرى أن تغدو من الغد × ولا تقيم ساعد لوعد × أمر يسير كالرعد.

فباعت عند ذلك الأزد أموالها وقالوا لا نتخلف عن ملكنا.

فسار عمرو في الأزد وكانوا يعمرون أعماراً طوالاً حتى إنه ليكون مع الرجل من ولده وولده وولده عسكر جرار فكان كل سيد على من يليه وكان مع عمرو ثلاثة وعشرون رهطاً من أولاده وأولاده وأولاد أولاده وسائر ذلك.

فلما اجتمعوا للسير دعا بطريفة فقال لها: أين تريدين لنا السير؟

فقالت: فيكم الأمير × وعليكم التدبير × يا أهل المجد من سبأ الممزقة × سيروا لنا فلا بد لكم من فرقة × يتقدها اليسار × وتعفو الآثار × فتنأى الديار × وتطول الأسفار × وتنقضي منها الأوطار × عجلوا ففي كل بلد لكم خبر × كلما لقيتم نفراً كان لكم الظفر

تتوارثون الملك بعد الملك × وتلبسون التاج بغير شك × ويبدأ الأمر من عك.

[تحقق نبوءة طريفة وتغلب الأزد على عك]:

فسارت الأزد مع عمرو بن عامر وجعلوا على مقدمتهم مالك بن النعمان بن الجلهم بن عدي بن عمرو بن مازن الأزدي.

فبينما هم يسيرون إذ قالت طريفة: يا معشر غسان أنذرتكم من هذا المكان أنتم أهل العز والسلطان وفوارس الطعان وسيوف بني قحطان.

قالوا: وما ذلك يا طريفة؟

قالت: والسرابيل المحترقة × التي يمشي فيها مملقة بالغدرة المعقبقة × والسيوف المطبقة ×

قالوا: وما ذلك يا طريفة فأمرينا بالسرعة إذا شئت والكف متى شئت والأمر إليك!

فقالت: إني أرى منك إيضاحاً × وجوهاً صباحاً × تسبق الرماحا × وتكثر الصياحا.

قالوا: فأين ذلك يا طريفة؟

فقالت: سيروا إلى عك بالسيوف فلكم منهم صروف وضراب وحتوف.

فزعموا أن طريفة أول من سماهم غسان. وقيل إن غسان شرب ماء من السد (. . .).

وأتى إلى ثعلبة إخوته المرتادون له فأخبروه عن أرض همدان وخصب أرضهم ومراعيهم فدعا بطريفة وقال لها: ما ترين فقد جاء بنوك بخير وبخصب أرض همدان.

يا ابنة الخير إلى أن ترين وجه السير؟

فقالت والبرق والبيان × والذهب والعقيان × لتحابن الفرسان × ولتلقون خيلاً ذات سنان × ذوي أسل وأبدان × وصفائح الإيمان × فقد خموا إلى أهل نجران × فعليكم بحران.

فلما أتوها لقيهم مذحج سعد العشيرة فقاتلوهم حتى حال بينهم الليل. فلما هدأ الناس نادت طريفة من جوف الليل: يا بني عمرو بن عامر، يا عظام المنابر × قد جرى لكم خير طائر × فإذا أضاء صبح وأصبح × واعتلج الليل وبرح × فطوبى لمن أفلح × ونظر في أمره وأصلح . . .

ثم أجمع ثعلبة على المسير فقال لطريفة: أين ترين لبنيك المسير؟

فقالت:

نَحْوَ السَّرْجِ عَجِّلوا الـرَّحِيلا لا تَجْعَلُوا مِنْ دُونِهَا بَـدِيلا
أَصْبَحَ وَجْهُ الأَمْرِ مُسْتَحِيلا

ثم قالت: يا ثعلبة من هذا المكان أحكم بالبيـان × أمضوا الآن مسرعين ويتخلف منكم حيان.

1 ـ فمن كان منكم ذا هم بعيد ومراد جديد وحمل شديد فليأت كابر وليد وقصر عمان المشيد. فكانت هذه نصر الأزد. فسار من سار إلى عمان من الأزد، وكان الذين تحملوا إلى عمان بنو نصر بن الأزد أهل بيت عمرو بن الخليد بن البكير. وسار بهم رئيسهم خيوان بن سالم بن ناهدة بن عمرو بن نصر بن الأزد فنزلوا عمان والبحرين.

2 ـ ثم قالت: يا ثعلبة، من كان منكم ذا هم أمدن وخيل أدكن فليلحق أرض شنء فكانت هذه صفات أزد شنوءة فلحق بهم عون بن عدي بن حادثة بن عمرو وهؤلاء أزد شنوءة.

3 ـ ثم قالت: يا ثعلبة من كان منكم ذات حاجة وأسر وأناة وصبر على أزمات الدهر فلينزل الأراك من بطن مر فكانت هذه صفة خزاعة فسارت خزاعة حتى نزلوا ببطن مر.

4 ـ ثم قالت: من كان منكم ذا رمح نجل × وسيف نصل × ورأي جزل × وقول فصل × يريد صدق القول × والراسيات في الوحل × المطعمات في المحل × يعلم بعد الجهل وينصر خاتم الرسل × فلينزل بيثرب ذات النخل × وهي المدينة. فنزلت بها قبيلتان الأوس والخزرج أهل الوجوه الوضية والأنفس الرضية والمناقب السنية فليخرجوا قبل نزول المنية وحلول القضية ولينزلوا بيثرب بجوار هزان بن حمير ذات التيجان أفضل الإخوان والجيران.

فخرج حارثة وإخوته بنو ثعلبة العنقاء.

قالت له: يا ثعلبة تُفرِّق قومك ثم تلحقُ ببنيك.

1ـ فمن كان منكم يريد بلداً عالياً وعيشاً راضياً وخيلاً صوافنا وملكاً دانياً فليلحق بالمشرق من أرض بابل بين القبائل في أطيب المنازل وأحسن المناهل وأعلى المعاقل. فهذه صفة بني همدان بن الأزد. فسار نحو العراق إلى بابل.

2 ـ ثم قالت: ومن كان منكم يريد خمراً وخميراً وديباجاً وحريراً وملكاً كبيراً وتأميراً فليأت

بصرى وحفيراً ودمشقاً وغويراً. ومن كان وجهه منيراً وفرسه حميراً وطعمه قديراً وولده كثيراً فليمض إلى دمشق. فكانت هذه الصفة علبة بن عمرو بن عامر ـ وعلبة هو جفنة.

فسار جفنة وبنوه وكان لثعلبة ولد كثير وهو أعز غسان وأعز ولد عمرو.

وتخلف بمأرب مالك بن النعمان بن عمرو بن مازن بن الأزد بعد خروج عمرو بن عامر على من تخلف من وشل الأزد.

ونزل السراة من الأزد بنو هبير بن الهبور بابن الأزد والبعض من ولد الهبور بن دهمان وعامر وآهلة ابنا عبدالله بن نصر بن كعب بن الأزد وهم أزد شنوءة. فهذه القبائل الذين سكنوا السراة بظهر الجبل الذي يقال له الحجاز أعلى نجد شديد البرد والحجاز ما حجز بين نجد وتهامة. وفي أعلى نجد الحر في الشتاء والصيف وفي أسفله غور في الشتاء بارد. ونزل سهب ومنهب وراسب بنو مالك بن نصر بن الأزد وهم برق دهمان بن دهوان بن كعب بن نصر بن الأزد وهم أولاد عامر الجادر أول من جعل للبيت جداراً وهو الجادر بن الحارث بن كعب بن عبدالله بن مالك بن نصر بن الأزد وهم أهل بيت المعلب ابن ابي صفرة وهو ظالم بن سراق.

3 ـ ثم قالت طريفة لحارثة ولولده: خذوا الجمل الأزور فضرجوه بالدم الأحمر وأرسلوه يمشي على قدر حتى ينزل بكم البلد الأغر بلد النبي الأزهر صلى الله عليه وآله وسلم.

فنزلوا (كذا) هؤلاء القبائل الذين نزلوا السراة الذي يقال له الحجاز لأنه حجز بين نجد وتهامة وهو السراة وإنما سمي السراة لاستوائه كاستواء سراة الفرس ـ وأقام بالسراة من غسان من ولد عمرو بن عامر وولد عمران بن عامر.

4 ـ ثم سار ثعلبة بن عمرو في أصحابه ووجوه قومه حتى إذا كان ببعض الطريق قالت لهم طريفة: وحق ما نزل من علمي بالبيان × وما نطق به اللسان × ما أعلم مني إلا الرب الأعظم × رب جميع الأمم × إني لا أرى علماً يكتم.

قالوا: وما ذاك يا طريفة؟

قالت: خذوا البعير الشدقم فانحروه وخضبوه بالدم حتى تأتوا أرض جرهم ولا تبغ بالغلبة فتندم وكف يسلموا وتسلم جوار بيت الله الحرام بيت بناه النبي الأكرم خليل الولي المنعم بيت النبي الأعظم يقتل من كفر وأجرم.

قال: فأخذوا الجمل فنحروه ثم مضوا حتى انتهوا إلى مكة فأصابوا بها جرهم وبني إسماعيل.

فقال ثعلبة لجرهم: يا معشر جرهم: أنتم أهل العز ولكم البأس والمجد ولكم على الناس حق بولايتكم هذا البيت ولسنا نحب أن يكون بيننا وبينكم حرب فإنكم لا تدرون لمن تكون الغلبة ألكم أم عليكم.

فغضبت جرهم وقالت ما كنا نرى أن يطمع فينا أحد بهذا أو يرجوه. ثم تهيأوا للقتال هم وبنو إسماعيل وكانت جرهم وبنو إسماعيل قليلاً. فهزموهم حتى أدخلوهم مكة واستغاثوا بالحرم.

وأقام ثعلبة بمكة في بطحائها فذاق شدة العيش هو وأصحابه.

ثم شخصوا عنها وبقي بمكة من غسان أبو حارثة بن عمرو بن عامر فولي أمرها فأخذه الرعاف ومات.

فكانت كل من وليها منهم لا يقيم إلا سبعة أيام ثم يموت من الرعاف.

ثم عم الرعاف عليهم فكانوا لا يتداركون فهربوا ولحقوا بثعلبة.

وإن ثعلبة انتهى إلى الجحفة.

[نبوءة طريفة بقرب هلاكها وبكهانة شق وسطيح]:

فلما بلغ المشلل قالت طريفة: يا بني عمرو بن عامر أوصيكم فقد حان موتي ولكل أمر نبأ ولك نبأ يولد ارتضاء.

ثم قالت: انزلوا وأقيموا فإني ميتة هذه الليلة وقد رأيت أن علمي يخلفني فيه مولودان في هذه الليلة. فجعلهما الله آية للأولين والآخرين فهو مولود من غسان ويقال له مسعود بن مازن بن ذؤيب بن عدي.

ثم قالت: والاسم والربا × والعلم والإبا × والنور والضياء × لقد ولد في تميم آخر من بني العم ليس له مفصل ولا عظم × يخرج ممسوخاً × ثم تموت أمه لسبع ليال ينبىء بالزيادة والنقصان × إلى فراغ الخلق والزمان × وأقسم بالنور والفلق × ما له رأس ولا عنق ×.

فكان يكبر كما يكبر كل شيء حتى صار كالرجل من أهل زمانه وماتت أمه لسبعة أيام من

مولده فأتوا به إلى طريفة ففتحت فمه فنفثت فيه وقالت: لا تسقوه لبن امرأة واغذوه فإن هذا يكفيه إلى بلوغه.

ثم قالت: أنت خليفتي من بعدي. ثم قالت أقسم بالله يمين الحق × ليأتينَّ مثلاً هذا شق يعلم ما جل وما دق × له يد واحدة ورجل واحدة وآية الله عليه شاهدة × يعلم ما خلي وما ظهر × ينبىء بالحق عند تصديق الخبر ×.

فأتوها به فتفلت في فمه وقالت له أنت خليفتي من بعدي.

ثم قالت: يا ثعلبة إذا جاوزت الحجر والمقام × فانزلوا على الأعلام من أرض الشام × فإذا أتاك الملك الأعجم × في الجحفل العرمرم × فقوموا عند انصرام الليل الأدهم × فالتمسوا امرأة في جيبها أرقم × فقلدوها الحرب الأصم × ثم سر أنت في الجيش اللهام × إلى البيت الحرام ×

ثم قالت:

إنَّ ابنَةَ الخيرِ لَهَا أعجوبه ومِيتَةٌ تقضي لها مكتوبه
يؤدَّى بها في ليلةِ العروبه

فماتت ليلة الجمعة في عقبة الجحفة فقبرها هناك مشهور.

وإن عمرو بن ربيعة بن حارثة بن عمرو بن عامر نزل مكة فاحتفر فيها بئراً وسماها غسان.

وخزاعة من بني عمران الكاهن.

ولما تخزعت خزاعة قال فيهم عمرو بن أنيف الغساني:

وَلَمَّا هَبَطْنَا بَطْنَ مُرٍّ تَخَزَّعَتْ خزاعةُ مِنَّا في بطونِ كراكرِ
حَمَتْ كلَّ وادٍ من تهامةَ واحتمَتْ ببيضِ القَنا والمرهفاتِ البواترِ

ولما نزل أزد شنوءة السراة وجدوا بها امرأة من قوم عاد بن قحطان. فقالت لهم إني بقي من قوم عاد وأنا أعلم بالبلاد منكم فاحملوني على بعير وسيروا بي أخبركم على الأرضين.

فحملوها على بعير فلم يستقل بها.

فقالوا لها ما نجد بعيراً يحملك. فقالت: هل من ناقة هبراء فحملوها عليها فسارت بهم

حتى أتت أرضاً تسمى طرب (. . .) ثم إن الأزد ضاقت بهم أرض السراة فخرج من كل قبيلة منهم ناس (. . . .)

وإن ثعلبة سار حتى قدم الشام وكان أكثر من مضى إلى الشام بنو جفنة بن عمرو بن عامر.

فلما نزلوا بالشام عورض ثعلبة العنقاء وكان جميلاً فقتلته الجن.

فاستخلف ابنه حارثة وهو أبو الأوس والخزرج وأمره أن يشاور في أمره جذع بن سنان ولا يعصيه فكان جذع ذا رأي مبين على ما كان من عوره وصممه وكان شجاعاً لا يملأ قلبه شيء. ومات ثعلبة العنقاء وهو ابن مائة سنة.

ومضى القوم حتى بلغوا الشام وبالشام سليح وهو قبيل من قضاعة فأصابوا قيصر قد تغلب على الشام. . .

عن وهب بن منبه: التيجان في ملوك حمير، ص 262-283.

نص عدد 13 أولاد نزار بن معد:

قاله أبو محمد: حدثني أبي عن محمد بن السائب الكلبي عن علماء العرب أن نزار بن معد بن عدنان لما حضرته الوفاة قسم ماله بين أولاده وكانوا أربعة. وكان أكبرهم إياد وقال: لك العصا والحلة وأنت وصيّي.

وقال: يا مضر لك القبة الحمراء وهي قبة من أدم. وقال لربيعة: لك الفرس والقنا. فسمي مضر الحمراء وربيعة الفرس. ويا أنمار لك النخيلة أمة سوداء والحمار.

وقال عباس بن مرداس السلمي يذكر مضر الحمراء:

إلى مضرَ الحمراءِ يَنْمَى عديدُنا وأحسابُنا إذ مجدُنا غَيْرُ قَعْدَدِ

وقال الحارث بن أوس يذكر ما ورث إياد من أبيه نزار:

نحنُ ورِثْنا من نِزارَ كُلَّهُ ونحنُ أربابُ العصا والحِلَّةِ

وأما ربيعة بن نزار، فإنه سمي ربيعة الفرس للفرس الذي ورث من أبيه لأنه اختصه به دون أولاده وعُمِّر ربيعة دهراً طويلاً فسمي ربيعة القشعم.

قال أبو محمد: أكرم الإبل في العرب إبل مضر المهري وخيل ربيعة أكرم الخيل ثم خيل بني تغلب خاصة وغنم أنمار أكرم الغنم تأكل في سواد وتربض في سواد وغير ذلك أنقص. وأوصى ربيعة بالخيل للأكبر من ولده فأول من ورث الخيل عنزة بن أسد بن ربيعة.

[رواية ثانية: ابن السائب الكلبي عن ابن عباس]:

قال أبو محمد: حدثنا حماد بن إسحاق قال: حدثنا محمد بن إبراهيم حدثنا محمد بن السائب الكلبي قال: حدثنا إسماعيل بن مخزوم عن ابن عباس قال: لما حضر نزار بن معد الوفاة جمع بنيه وهم أربعة: إياد الأكبر وابنه ربيعة وابنه أنمار.

وكانت أم مضر وربيعة عاتكة بنت يزيد بن زيد بن عمرو بن الهدهاد الحميري وأم إياد أروى بنة ليث بن عمرو الكلبي.

وكانت أم أنمار وازعة بنت غالب من بني مالك بن عريب بن زيد كهلان.

قال لما حضرت نزار الوفاة أوصى إياداً واستخلفه في أهله وأوصى له بأمة شمطاء وبالحلة والعصا. وأوصى لمضر بالقبة الحمراء قبة حمراء من أدم وخاتمه من ذهب: فسمي إياد الشمطاء ومضر الحمراء. وأوصى لربيعة بالفرس والقنا واللواء فسمي ربيعة الفرس. وأوصى لأنمار بالحمار فسمي أنمار الحمار وأعطى لكل واحد منهم قلة مسدودة على فمها وقال لهم: اذهبوا إلى القلمّس بن عمرو أفعى نجران فهو حكيم العرب وقاضيهم.

فلما مات نزار بن معد رثاه ابنه ربيعة فقال، وهو أول من قال الشعر من بني معد بن عدنان:

نزار بن خير النَّاس قدماً وحادثاً	معد بن عدنان سناً ليس يقبر
فمن لمجالِ الرَّوع والموتِ حائمٌ	إذا الخيلُ تَنْمي والفوارسُ تَزْأَرُ
سيذهبُ روحُ العزِّ عن مستقرِّهِ	ويُقبرُ معروفُ النَّدى حينَ يقبرُ
سَكَنْتَ بأعلامِ المحصبِ من مِنى	وخلَّفتَ ريبَ الدهرِ في الخلقِ يَعْبُرُ
فيا ليت شعري ما الذي قلتَ بعدَنا	ويا ليت شعري أَمْ إلى أينَ تَعْبُرُ

ثم إنهم ساروا. فمروا بكلبة وجرو صغير يرضعها فنبحهم الجرو والكلبة ساكتة. فعجبوا منه.

1 ـ ثم ساروا على مزابل منورة فتعجبوا منها.

2 ـ ثم أتوا على طريقهم فأصابوا ثلاث شجرات معطفة متقابلات واحدة في طريقهم وأخرى بارحة والثالثة سانحة، وعلى السانحة طائر وعلى البارحة طائر آخر فيطير الذي على البارحة إلى السانحة فينزل عليها ويطير الذي على السانحة إلى البارحة فينزل عليها ثم يقيهان ساعة فيعود هذا إلى مكانه ويعود الآخر إلى مكانه والوسطى من الشجرات لا ينزل عليها منها أحد.

3 ـ ثم ساروا فأصابوا شيخين قد اقتتلا وتضابطا باللحى. فأمروا أغار الصغير أن يفرق بينهما. فأقبل أغار ليفرق بينهما فكلما ضرب أحد منهما صاحبه وقعت الضربة على أغمار حتى أوجعاه فتركهما وتبرأ منهما.

فنزل إليهما مضر فلما دنا منهما افترقا وفر كل واحد منهما إلى ناحية فلم يبعد كل واحد منهما عن صاحبه حتى غابا.

4 ـ ثم ساروا فمروا على أثر جمل فقال إياد: هذا جمل أعور.

وقال مضر: بل أبتر.

وقال ربيعة: بل أزور. وقال أغار: بل شرود.

فلقيهم صاحب البعير فقال: هل أحسستم من بعيري حساً؟ فقال له إياد هل هو أعور؟ قال: نعم. وقال له مضر: هل هو أبتر؟ قال: نعم. وقال له ربيعة: هل هو أزور؟ قال: نعم. وقال له أغار: هل هو شرود؟ قال: نعم. ثم قال لهم: فأين البعير: قالوا ما رأينا لك بعيراً. فتعلق بهم.

5 ـ ثم أتوا أفعى نجران وهو متعلق بهم. فقال: أيها الحكيم، إن بعيري قد ضلّ وهؤلاء عرضوا علي صفته وأبوا أن يدفعوه إلي. فقال لهم أفعى نجران: ادفعوا إلى الرجل بعيره ان احطتم به علماً!.

قالوا: لقد مررنا على أثر بعير فعرفنا صفته بالأثر.

قال لهم: كيف وصفتم؟

قال له إياد: مررت بأثر بعير أعور. قال له مضر مررت بأثر جمل أبتر. قال له ربيعة مررت بأثر جمل أزور. قال له أغار مررت بأثر جمل شرود.

قال لإياد: ما دليلك على أنه أعور؟ قال: قد رأيت يركب إثر عينه الصحيحة وعليها رعيه.

قال لمضر: ما دليلك أنه أبتر؟ قال: رأيت بعره يقع مجتمعاً ولو كان له ذنب لفرقه به ووقع منتشراً.

قال لربيعة: من أين علمت أنه أزور؟ قال: رأيت أثر خفي يديه يركب بعضهما بعضاً وربما خالف بينهما فعلمت أنه أزور.

ثم قال لأنمار: من أين علمت أنه شرود؟ قال: رأيت أثره ربما زاغ عن طريقه فعلمت أنه يزوغ عن طريقه يعترض له فيزوغ ولو كان غير شرود لأصبناه ثابتاً في مكانه.

فقال أفعى نجران للرجل: اذهب أطلب بعيرك فليس هؤلاء به.

ثم إنه نظر إليهم أفعى نجران طويلاً فقال: إن العصا من العصية ووراد الخيل من الخيل وإذا لم يبرق لمع نور يدب إلى حرار يثرب فذهب مثلاً.

قال أبو محمد: في قوله إذا لم يبرق لمع نور يدب إلى حرار يثرب أنه رأى عليهم نور محمد صلى الله عليه وسلم القائم بيثرب.

6 ـ قال: ثم أمر لهم بطعام وشراب ثم أجلسهم مجلساً وقعد قريباً منهم يسمعهم ويراهم وهم لا يرونه. ثم قال لغلام له: يا غلام رأيت قوماً خليق أن يكون لهم نبأ عظيم. فلما أكلوا وشربوا وكان قدم إليهم عناقاً مشوية وخمراً. فقال إياد: هذه العناق أرضعتها كلبة.

وقال مضر: إن هذه الخمر من كرمة نبتت في قبر.

وقال ربيعة: إن هذا الرجل صاحبنا لغير أبيه.

وقال أنمار: إن هذا الغلام الذي أتاكم بالطعام من أبناء الملوك حر.

فقام أفعى نجران إلى الراعي فقال له: ما قصة هذه العناق؟

قال الراعي: ماتت أمها ولم يكن في الغنم شاج تحلب فأرضعتها هذه الكلبة.

ثم أتى صاحب الكرم فقال له: هذه الخمر من أي كرم عصرتها؟

قال له: من هذه.

قال له: احفر. فلما حفر حفر على عروقها فأصابها في جوف طفل صغير شقت جوفه.

ثم أتى أمه فقال لها: نزل بي شياطين. وقد زعموا أني لغير أبي وقد صدقوا في كل ما قالوا فاخبريني واصدقيني فإن كشفك غداً أعظم من كشفك اليوم والحكم اليوم لك وغداً عليك.

قالت: يا بني، ما علمت تحقيق أمري إلا يومي هذا وما كنت داعرة ولا كان أبوك عاهراً غير أنه تنافس أبوك وعمك وكان أبوك شديد الملكة قاسياً فضجرت الرعية منه فلجأت إلى عمك فقدموه وقاموا به على أبيك. فتحاربا دهراً طويلاً.

وإن أباك انتجع إلى البلقاء من أرض نجران وإنه خرج تلقاء البحرين في عسكر وبلغ عمك الخبر فأتى بعسكر وأخذ جميع الحي وصار بي إلى قصره وأدخلني القصر وإنه سكر ليلة من ذلك وغلبه السكر فخرج يمشي في قصره فلقيني فوقع علي فلما أصبح أخبر بما فعل فندم وخلى سبيلي وأتيت أباك فكنت في شك من أبيك وعمك وتالله ما كنت أرضى بالزنا وأنا كريمة لكرام وإن عمك حرم الخمر على نفسه وهو أول من حرمها وقال:

شربتُ من الخرطوم صهباءَ مزَّةً ... لها مسلكٌ بينَ الحَشَا والجوانِحِ
لها نشوةٌ تدعو الحليمَ إلى الصِّبا ... وتُذهِبُ منْ أحزانه كلَّ فادحِ
سوى أنها بالحيِّ تجحفُ بالفَتَى ... وتُفسِدُ منْ أحْوالِهِ كلَّ صَالحِ
تجورُ بأهلِ الرَّأيِ عنْ فَصْلِ رَأْيِهِمْ ... وتَزْرَى بأرْبابِ الحُلومِ الرَّواجِحِ
إذَا لَمْ أكُنْ أنْفكُّ فيها أبِتْ بِها ... على شَرْجَعٍ ما بينَ أيْدِي النَّوائحِ
فواللهِ ثُمَّ الله ما زلتُ بعدَها ... لها قالِياً ما بينَ غادٍ ورَائحِ
أُحرِّمُها ما حَرَّمَ البيتَ رَبُّهُ ... وتحريمُ إبراهيمِ دمَ الذَّبائحُ

وهو هرم بن عمرو وكان أول من حرّم الخمر على نفسه بلا ديانة.

قال: ثم أتى إلى القوم وهو لا يدري من هم وقد سمع ما سمع منهم فجلس مجلس قضائه أحكامه ثم قال: ائتوني بالنفر المستضعفين. فقال لهم: هل من حاجة أقضيها لكم وتنصرفون؟ قالوا: نعم أيها الملك أتيناك نسألك عن بعض شأننا ونتحاكم إليك في أمرنا. وكان أفعى نجران أعلم ذلك الزمان بعلم سليمان بن داود عليه السلام. وكان داعياً من دعاته. وكان قبل سليمان أعلم العرب بالنجم والزجر وكانت العرب أعلم أهل الدنيا بالنجم عن إبراهيم وإسماعيل.

فقالوا له: أيها الملك، خرجنا نريد إليك في أمورنا. فرأينا ثلاث شجرات سانحة وبارحة ووسطى على طريقنا وعلى السانحة طائر وعلى البارحة طائر. فجعل الذي على السانحة يطير إلى البارحة ويعاقي الوسطى ففعلا ذلك مراراً.

قال لهم: سيأتي زمان يهدي الغني إلى الغني والضعيف المحتاج بينهما لا يهدون إليه شيئاً.

قالوا: ثم مضينا إلى رياض جديدة وأفضينا منها إلى مزابل منورة.

قال: سيأتي زمان يرتفع فيه العبيد، السفلة ويذل فيه ويسقط الأحرار والأخيار.

قالوا: ثم سرنا على كلبة وعلى بطنها جرو صغير ولا يكاد يقفى أعمى العينين فنبح وأمه ساكتة.

قال: سيأتي زمان ينطق أهل الجهل ويصمت العلماء.

قالوا: ثم مررنا على شيخين يقتتلان وقد تضابطا باللحى. فأمرنا أخانا وهو أصغرنا يفرق بينهما فاختلف بينهما الضرب فكان يقع عليه. فلما أوجعاه تنحى عنهما وأمرنا أخانا هذا الثاني ففعلا به كذلك فزال عنهما. ثم أمرنا أخانا الثالث فلما دنا منهما افترقا وهربا منه.

فجعل كلما دنا منهما وليا هرباً حتى غابا.

قال: فنظر إلى مضر وهو الذي هربا منه نظراً طويلاً فقال له: بخ بخ أنت الشجرة المثمرة.

ثم قام عن مجلسه فأجلسه فيه ثم قال لهم: ذانك شيطانان أرادا أن يخبراكم ليعلما أيكم السبط وأنت أيها المرء مضر بن نزار في ظهرك محمد صلى الله عليه وآله وسلم أكرم مولود وأحمد محمود له الدعوة الصادقة اليوم والمقام المحمود غداً به تستنقذون من الهلكة وبه تنالون الزلفى. وأنتم بنو نزار اختلفتكم في ميراثكم وجئتم إلي أحكم بينكم وأنتم كما أرى وتسألوني!

قالوا: إن أبانا أمرنا أن نأتيك إن اختلفنا تحكم بيننا.

قال: فإن القبة والخاتم لمضر وإليه حكوماتكم.

وإن إياداً صاحب العصا والكلة والحلة والشمطاء وإليه أمر معاشكم.

وإلى ربيعة صاحب الفرس والقناة واللواء أمر حروبكم فكونوا تحت لوائه في الحروب.

وأما أنمار صاحب الحمار فاحملوا عليه كل فادح وصاحب خدمة أهل الدنيا أعطاه الحمار لتكونوا له كذلك.

فقال في ذلك بعد ذلك الزمان يحيى بن أبي سلمة البجلي وبجيلة من ولد أنمار:

نـزار كـان أعـلمَ حـين أوصى　　　لأيٍّ بـنـيـهِ أوصى بـالحـمـارِ

قال: وأعطوه القلال المطبوع عليها.

ففك قلة إياد فأصاب فيها تقليم الأظافر. قال: يا إياد خذ ماله من عبد وغيره.

ثم فك قلة مضر فأصاب قطعة من ذهب وقطعة من فضة. قال له: يا مضر خذ ما ترك من ذهب وفضة.

ثم فك قلة ربيعة فأصاب قطعة من حافر. فقال له: خذ ما ترك من فحل وحافر وفرس وبغل وحمر.

ثم فك قلة أنمار فأصاب فيها ظلفاً. فقال له: يا أنمار لك الخف والظلف. فتراضوا بذلك. فقال: الأرض بينكم.

فقيل من يومئذ إياد الشمطاء ومضر الحمراء وربيعة الفرس وأنمار الحمار وكان أطولهم عمراً ربيعة وكان يقال له لذلك ربيعة القشعم.

وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لبشير بن الخصاصية السدوسي: ألست من ربيعة القشعم الذين يزعمون أنه لولا ربيعة لانكفأت الأرض بأهلها؟

قال: نعم يا رسول الله.

وكانت تلبية ربيعة في الجاهلية: لبيك أللهم لبيك رب ربيعة القشعم ثم لبيك.

قال علي بن أبي طالب: نعم الحي ربيعة، إباء الفجار أنجاد سادة.

عن وهب بن منبه: كتاب التيجان في ملوك حمير، ص 213-218.

- نص عدد 14 　حاتم الطائي كريم حياً وميتاً:

وحدثنا يحيى بن عتاب بن علي بن حرب عن أبي عبيدة معمر بن المثنى عن منصور بن يزيد الطائي ثم الصامتي قال:

رأيت قبر حاتم طيىء بتُفْنة وهو جبل له واد يقال له الحائل فإذا قدور عظيمة من بقايا قدور حجر مكفوءات ناحية من القبر، من القدور التي كان يطعم فيها الناس وعن يمين قبره

أربع جوار من حجارة وعن يساره أربع جوار من حجارة، كلهن صواحب شعر منشور محتجرات على قبره كالنائحات عليه لم ير مثل بياض أجسامهن وجمال وجوههن مثلتهن الجن على قبره ولم تكن قبل كذلك. فهن بالنهار كما وصفنا، فإذا هدأت العيون ارتفعت أصوات الجن بالنياحة عليه ونحن في منازلنا نسمع ذلك إلى أن يطلع الفجر فإذا طلع الفجر سكتن وهدأن وربما مر المار فيراهن فيفتتن بهن فيميل إليهن عجباً بهن فإذا دنا منهن وجدهن أحجاراً.

[حاتم الطائي كريم حياً وميتاً]:

وحدث يحيى بن عتاب والجوهري قالا: حدثنا علي قال: أنبأنا عبدالرحمان بن يحيى المنذري عن أبي المنذر هشام الكلبي قال: حدثني أبو مسكين بن جعفر بن محرز بن الوليد عن أبيه وكان مولى لأبي هريرة قال: سمعت محمد بن أبي هريرة قال: كان رجل يكنى أبو الخيبري مر في نفر من قومه بقبر حاتم طيء فنزلوا قريباً منه، فبات أبو الخيبري يناديه: أبا الجعد أقرنا اقرنا.

فقال له قومه: مهلاً ما تكلم من رمة بالية؟

قال: إن طيئاً تزعم أنه لم ينزل به أحد قط إلا قراه. وناموا.

فلما أن كان في آخر الليل قام أبو الخيبري مذعوراً فزعاً ينادي: واراحلتاه!

فقال أصحابه: ما لك؟ فقال: خرج حاتم من قبره بالسيف وأنا أنظر حتى عقر ناقتي.

فقالوا: كذبت ونظروا إلى ناقته بين نوقهم مجندلة لا تنبعث. فقالوا: قد والله قراك.

فظلوا يأكلون من لحمها شواءً وطبيخاً حتى أصبحوا، ثم أردفوه وانطلقوا سائرين، فإذا راكب بعيراً يقود آخر قد لحقهم. فقال: أيكم أبو الخيبري؟ فقال أبو الخيبري: أنا ذاك.

قال: أنا عدي بن حاتم وإن حاتماً جاءني الليلة في النوم ونحن نزول وراء الجبل فذكر شتمك إياه وأنه قرى براحلتك أصحابك وأنشدني يقول في شعره [متقارب]:

أبا خيبري لأنتَ امرؤٌ ظلومُ العشيرةِ شتّامُها

أتيتَ بِصَحْبِكَ تبغي القِرَىٰ لدى حفرةٍ صَدَحَتْ هامُها

أتبغي ليَ الذمَّ عندَ المبيتِ وحَوْلَكَ طيءٌ وأنْعَامُها

فإنّا سَنُشْبِعُ أضْيافَنا ونأتي المَطِيَّ فنَعْتامُها

وقد أمرني أن أحملك على بعير مكان راحلتك فدونكه. وقد ذكر هذا سالم بن دارة الغطفاني في مدحه عدي بن حاتم حيث يقول [طويل]:

أبوكَ أبو سفّانةِ الخيرِ لَمْ يَزَلْ لَدنْ شَبَّ حتّى ماتَ في الخيرِ راغبًا
قَرَىْ قبرُهُ الأضْيافَ إذْ نَزَلوا بِهِ ولم يَقْرِ قَبْرٌ قَبْلَهُ الدَّهرِ راكبا

المسعودي: مروج الذهب، ج 2، ص 297-300.

قائمة المصادر والمراجع(*)

أ ـ المصادر والمراجع العربية:

- **أبـو علي (محمـد توفيق)**: الأمثـال العربيـة والعصر الجاهـلي (دراسة تحليليـة)، ط 1، 1988/1408، دار النفائس.
- **أركون (محمد)**: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، 1987.
- ـــــ: تاريخية الفكر الإسلامي، منشورات مركز الإنماء القومي، ط 1، 1986.
- **الألـوسي (شهاب الـدين محمود البغـدادي)**: روح المعاني، ج 1، نشر محمـود شكـري، إدارة الـطباعـة المنيرية، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان.
- **الألوسي (محمد شكري)**: بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ط 1، 1314 ـ ط 2، 1342.
- **أمين (أحمد)**: فجر الإسلام، ط لبنان 1975.
- **(الأنصاري) عبدالرحمان الطيب**: قرية الفاو صورة للحضارة العربية قبـل الإسلام في المملكـة العربيـة السعودية ـ جامعة الرياض 1402/1677.
- **البستاني (صبحي)**: الصورة الشعرية في الكتابات الفنية دار الكتاب اللبناني.
- ـــــ: الدلالة المجازية في الحكاية الرمزية والرمـز. مجلة الفكر العـربي المعاصر عـدد 38، آذار 1986، ص 14-23.
- **البستاني (كرم)**: أساطير شرقية، بيروت، 1944.
- **البطل (علي)**: الصورة الشعرية في الكتابات الفنية، دار الكتاب اللبناني.
- **بروكلمان (كارل)**: تاريخ الشعوب الإسلاميـة نقله إلى العربيـة نبيه أمـين فارس ومنـير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1/1948، ط 1988.
- **بـروكلمان (كارل)**: تـاريخ الأدب العـربي، دار المعـارف ج 1 و 2 وط 1977/4، ج 3 ط 1974/3 وج 4 و 5، ط 1977/2، وج 1977/6.
- **بلاشير (ريجيس)**: تاريخ الأدب العربي، ترجمـة إبراهيم الكيـلاني، منشورات وزراة الثقـافة، دمشق، 1973.
- **تيزيني (طيب)**: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، المرحلة الأولى، دمشق، 1971.

(*) لم تعتبر في ترتيبها الألفبائي (ابن وأبو).

- الجوزو (مصطفى): من الأساطير العربية والخرافات، ط 1/ 1397/1977.
- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت 1970، خاصة ج 6 عن العقائد.
- جولتزيهر (إجنتس): مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمةد. عبدالحليم النجار، ط2، دار إقرأ، بيروت 1983، ط 1 مقدمتها بتاريخ 1954.
- حتّي (فيليب): تاريخ سورية ولبنان وفلسطين: ج 1، ترجمة الدكتور جورج حداد وعبدالكريم رافق، أشرف على مراجعته وتحريره. الدكتور جبرائيل جبّور، ط 1958 بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، بيروت ـ القاهرة ـ نيويورك. ج 2 ترجمة الدكتور كمال اليازجي ـ مراجعة جبرائيل جبور، 1959. ج 2.
- الحوت (محمود سليم): في طريق الميثولوجيا عند العرب، ط بيروت، 1955.
- خان (عبدالمعيد): الأساطير العربية قبل الإسلام، ط 1، القاهرة 1937.
- الخازن (نسيب وهبة): أوغاريت، دار الطليعة، بيروت، 1961.
- خليل (أحمد خليل): مضمون الأسطورة في الفكر العربي، دار الطليعة، ط 1 / 1973.
- الدوري (عبدالعزيز): كتب الأنساب وتاريخ الجزيرة العربية ضمن مصادر تاريخ الجزيرة العربية، مطبعة الرياض 1399/1979.
- ابن ذريل (عدنان): التفسير الجدلي للأسطورة، دمشق، 1973.
- الذهبي (محمد حسين): التفسير والمفسرون، ط 2 بيروت، 1976.
- زيادة (ماري): السيمياء والأسطورة، مجلة الفكر العربي المعاصر عدد 38/ آذار 1986، ص 51-55.
- زكي (أحمد كمال): الأساطير (دراسة حضارية مقارنة)، ط 2، دار العودة، بيروت 1979.
- زيعور (علي): التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والأسطورية، دار الطليعة، بيروت، ط 1، أيار/مايو 1977.
- ــــــ: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، القطاع اللاواعي في الذات العربية، دار الطليعة، بيروت، ط 1، تشرين الثاني (نوفمبر) 1977.
- ــــــ: الدراسة النفسية الإجتماعية بالعينة للذات العربية، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1978.
- سزكين (فؤاد): تاريخ التراث العربي، نقله إلى العربية، د. محمود فهمي حجازي، راجعه د. عرفة محمد ود. سعيد عبدالرحيم، 1403/1983، إدارة الثقافة والنشر بالجامعة.
- سعاد الحكيم: الحكمة في أصول الكلمة، المعجم الصوفي، د. ندرة، للطباعة والنشر، ط1، 1401/1981.
- سواح (فراس): مغامرة العقل الأولى، دراسة في الأسطورة سوريا أرض الرافدين، ط 1، دمشق، 1976.
- الشرفي (عبدالمجيد): الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر، الدار التونسية للنشر/ المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، 1986.
- شعيو (أحمد ديب): المعيوش الأسطوري، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 36/ خريف 1985، ص 110-120.

- ـــــــ: المرموز التكويني مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 38/ آذار 1986، ص 38-50.
- ـــــــ: النور والإشراق في الأسطورة في الرمز وفي المجتمع، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 42/ 1986، ص 42-59.
- ـــــــ: سفر التكوين في أساطير الإغريق وقدماء العرب، الفكر العربي المعاصر، عدد 52-53 (مزدوج)، ص 43-61.
- شكري (محمد عياد): البطل في الأدب والأساطير، دار المعرفة، ط 2، 1971.
- الشوري (مصطفى عبدالشافي): التفسير الأسطوري للشعر الجاهلي، ط دار المعارف، مصر، 1986.
- صمود (حمادي): دراسات في الشعرية، الشابي نموذجاً (بالاشتراك مع هشام الريفي ومحمد قويعة ومحمد لطفي اليوسفي وعبدالله صولة)، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، 1983.
- الطبال (أحمد): الماء في رمزيته الأسطورية والدينية، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 25/1988، ص 142-153.
- عبدالباقي (محمد فؤاد): المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، د.ت.
- عبدالحكيم (شوقي): أساطير وفولكلور العالم العربي، ج 1 ط روز اليوسف، 1974.
- ـــــــ: الحكاية الشعبية، دار ابن خلدون، 1980.
- ـــــــ: موسوعة الفولكلور والأساطير العربية، دار العودة، بيروت، ط 1/1982.
- عبدالفتاح محمد أحمد: المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي، ط دار المناهل، بيروت 1987.
- نصرت عبدالرحمان: الصورة الفنية في الشعر الجاهلي، مكتبة الأقصى، عمان، 1972.
- فريحة (أنيس): ملاحم وأساطير من الأدب السامي، ط 2، دار النهار للنشر، بيروت 1979، ط 1، 1967.
- فريزر (جيمس): أدونيس أو تموز (من كتابه «الغصن الذهبي» - ترجمة جبرا إبراهيم جبرا. دراسة في الأساطير والأديان الشرقية القديمة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 2/ 1979، ط 1/ 1957.
- القاضي (وداد): الكيسانية في التاريخ والأدب، بيروت 1974، دار الثقافة.
- القيسي (نوري): الطبيعة في الشعر الجاهلي، ط بيروت، 1970.
- كاسيرر (أرنست): الدولة والأسطورة، ترجمة: د. أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي، الهيئة المصرية العامة، للكتاب القاهرة، 1395/1975.
- كريمر (صموئيل نوح): أساطير العالم القديم، ترجمة: د. أحمد عبدالحميد يوسف، مراجعة د. عبدالمنعم أبو البركات، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974.
- ـــــــ: من ألواح سومر: ترجمة طه باقر، تقديم ومراجعة أحمد فخري، ط مكتبة المثنى ببغداد، ومؤسسة الخانجي، بالقاهرة، د.ت.
- ما قبل الفلسفة: هـ فرنكفورت. هـ. أ. غرويننويغن فرنكفورت وج. أ. ويلسن - ثوركليد جاكوبسون - ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، دار مكتبة الحياة، فرع بغداد، ط 1960.
- مختارات من النقوش اليمنية القديمة، ط المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 1985، د. محمد عبدالقادر بافقيه، د. ألفريد بيستين، د. كريستيان روبان، د. محمود الغول.

- مصادر تاريخ الجزيرة العربية، ج 1، مطبعة جامعة الرياض، 1979/1399.
- معلوف (شفيق): عبقر، مطبعة مجلة الشرق، ط 1936.
- النص (إحسان): العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي، دار اليقظة العربية، د.ت.
- نصار (ناصيف): طريق الاستقلال الفلسفي، دار الطليعة، ط 1، بيروت، 1975.

ب ـ المصادر والمراجع الأجنبية:

Abdessalem (Mohamed): **Le thème de la mort dans la poésie Arabe,** Publication de l'Université de Tunis, 1977.

Arkoun (Mohamed): «Peut-on parler de merveilleux dans le Coran»? in **L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval. Actes du colloque** tenu au collège de France. Paris 1974, p.1/24.

Barthes (Roland): **Mythologies**. Edition du Seuil, 1977.

Bastide (R.): «Mythologie», in **Encyclopédie de la Pléiade,** Paris 1968.

Ben Cheikh (Jameldine): **Les mille et une nuit ou la parole prisonnière,** Gallimard 1988.

Benoît (Luc): **Signes symboles et mythes**. P.U.F édition, 1975.

Benveniste (Emile): **Problèmes de linguistique Général,** 1966.

Bonnefoy (Yves): **Dictionnaire des mythologies & des réligions des sociétés traditionnelles et du monde antique**. Flammarion, 1981.

Bottéro (Jean): **Mythes et rites de Babylone.** Paris Champion, 1985, Chap.VII.

— **Naissance de Dieu; La Bible et l'historien** N.R.F., Gallimard, 1977.

— **Mésopotamie, l'écriture, la raison et les dieux,** N.R.F., Gallimard, 1987.

Cornelius Castoriadis: **La découverte de l'imaginaire** in LIBRE; Payot, 1978.

Caseneuve (J): **La mythologie à travers de monde.** Hachette, 1976.

Cassier (Ernst): **La Philosophie des formes symboliques.** Les éditions de Minuit, 1972.

Cressant (Pierre): **Levi-Strauss** Editions Universitaires, 1970.

Chelhod (J): **Les structures du sacré chez les Arabes,** Vol.13, Paris, 1964.

— **Introduction à la Sociologie de l'Islam,** Edition Besson Chante Merle, 1958.

Chevalier (J) et Alain Gheerbrant: **Dictionnaire des symboles,** Robert Laffont/ Jupiter, 1982.

Cressant (Pierre): «Le structuralisme en Antbropologie» in **Qu'est ce que le structuralisme** aux éditions du Seuil, Paris, 4ème, 1968.

Caillois (R): **L'homme et le sacré,** introduction Gallimard, 1972.

Corbin (Henry): **L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi** Flammation Editeur 1958, 2ème Edition.

Dagron (René): **La Geste d'Ismaël,** Librairie Droz, 1981.

Demombynes (G): **Le pèlerinage à la Mekke, étude d'histoire religieuse.** Librairie Orientaliste, Paris 1923.

Derrida (Jacques): **De la Grammatologie;** Editions du Seuil, 1967.

Détienne (M): Une mythologie sans illusions In **Le Temps de la réflexion,** 1980, p.27/60.

Diel (Paul): **Le symbolisme dans la mythologie grecque.** Imprimerie Bussière, 1981.

Dhorme (E.): **Les religions de Babylonie et d'Assyrie;** René Dussaud, les religions des Hittites et Hourrites des phéniciens et des Syriens, Paris, 1949.

Dubois (Claude Gilbert): **Mythe et langage au seizième siècle.** C.D 1970.

Durand (Gilbert): **L'imagination symbolique,** P.U.F, 1968, 2ème édition.

Durand (Gilbert): **Les structures anthropologiques de l'imaginaire** 4ème édition.

Durkheim (Emile): **Les formes élémentaires de la vie religieuse** 3ème édition, Paris 1935.

Dumesnil (R): **Nouvelles études sur les dieux et le mythes de Canaan.** Leiden E.J. Brill 1973.

Dumézil (Georges): **Du mythe au roman,** Paris PUF, 1970.

Eliade (Mircea): **Aspects du Mythe,** Gallimard 1963.

————: **Le Sacré et le profane,** collection idées 1967.

————: **Mythes rêves et mystères,** Gallimard 1957.

————: **Traité d'histoire des religions,** Payot, Paris 1963.

————: **Le mythe de l'éternel retour,** Editions Gallimard 1963.

Fahd (Toufic):

—: **La Divination chez les Arabes.** Editions Sindabad, 1987.

—: **Psychologie Animale et comportement humain in Bull. Fac. lettres. Strazbourg, 1969.**

—: **Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire,** Paris, 1968.

—: **«Le merveilleux dans la faune, la flore et les minéraux».** in l'étrange et le merveilleux dans l'Islam Médiéval in **Actes du colloque tenu au Collège de France.** Paris, 1974, p.117/137.

Frye (N.):«Littératureet mythe» in **Poétique** n°8, 1971, p.489-503.
Glukasmann(André):«La déctuction de la cuisine et les cuisines de la déduction» in **Claude Levi-Strauss.** p.211/26, Editions Gallimard, 1979.
Gordon: **Ugarit and Minean crete**, Notron Library, N. York, 1967.
Green (A): «Le Mythe, un objet transitionnel collectif; abord critique et perspectives psychanalytiques» in **le Temps de la réflexion**, 1980.
Griaule (Marcel): **Le Renard Pâle**, Paris, 1965.
Grimal (Pierre): **Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine**, PUF 1969.
Guirand (Félix): **La Mythologie générale**, Larousse 1935.
Guern (le — Michel): Sémantique de la métaphore et de la métonymie; Larousse, 1974.
Gusdorf (Georges): **Mythe et métaphysique**, Paris, 1953.
Henninger (J): «Le Problème du totémisme chez les Arabes après quatre-vingts ans de recherches» in **Actes du VI congrès international des Sciences Anthropoloqigues et ethnologiques**, Paris 1960, T. II.
Hook (S.H): **Middle Eastern Mythology Pinguin**, books 1973.
Jacobi (J): «Archétype et Symbole dans la psychologie de Jung» in **Polarité du symbole** Etudes Carmelites.
Jamme (A): **Le Panthéon Sud-Arabe pré-islamique d'après les sources épigraphiques**, Extrait du Muséon tome, LX 1-2, 1947.
Jambet (Christian): **La Logique des Orientaux**, Editions du Seuil 1983.
Jolles (André): **Formes Simples**, Editions du Seuil, 1972.
Jung (Gustav): **La Métamorphose de l'âme et ses symboles.** Payot, 1974.
— **Un mythe moderne**, N.R.F. Gallimard, 1961.
Jung (Gustav) et Kereny (Ch): **Introduction à l'essence de la mythologie**, Paris, 1968.
Katsh (Abraham.I.): **Judaism in Islam, Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and Commentaries**, N.Y., 1954.
Kranz (Roland): **Structure de la mythologie Nordique**, Larousse, 1972.
Krappe (A.H.): **Genèse de la mythologie**, Paris, Payot 1952.
Lammens (H):
— **l'Islam Croyances et Institutions**, Imp. Catholique, Beyrouth, 1943.
— «Le Culte des Bétyles et les processions religieuses dans l'Arabie préislamique». **Bull. de l'Institut Français d'archéologie orientale**, le Caire, T. XVII, 1919.
Langdon (S.H.): **The Mythology of All the World**, T.5, Plimpson Press Norwood Mass, 1936.
Le Golf (Jacques): «Le merveilleux dans l'Occident médiéval» in **l'étrange et le**

merveilleux dans l'Islam Médiéval, Actes du colloque tenu au collège de France, Paris 1974, p.61/81.

Levi-Strauss (Claude):

— **Anthropologie structurale,** Plon; Paris 1958.

— **Le Cru et le Cuit,** Plon 1964.

— **La pensée sauvage,** Plon 1962.

— **Du Miel aux Cendres,** Plon 1967.

— **L'homme nu,** Plon 1971.

Levy (Bruhl):

— **Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures,** 1910.

— **La Mythologie primitive,** 1922.

— Le Monde mythique des austriens et des papous, 1963.

Loreau (Max): **La Philosophie comme construction nécessaire du mythe d'origine in le temps de la réflexion,** 1980, p.315/339»

Lotman (Y.M.) & alii: «Mythe, nom, culture», in **Travaux sur les systèmes de signes,** PUF, 1976.

Malinowsky: **Le Mythe dans la psychologie primitive in trois éssais sur la vie sociale des primitifs,** P.B.P, N.108.

Meschonnic (H): **Le signe et le poème,** Gallimard, Paris, 1975.

Nietzche: **La Naissance de la Tragédie,** Collection Idées, N.R.F 1er Trim, 1970.

Pellat (Ch.): «Dicton rimé, «An wa» et mansions lunaires chez les Arabes», in **Arabica,** 2, 1955, p.17-41.

Pouillon (J): «La fonction mythique» in **Le temps de la réflexion,** 1980, p.83/98.

Pontalis (J.B.): **Après Freud,** Editions Gallimard, 1968.

Prieto (Luis. J.): «Sémiologie» in **Le langage,** La Pléiade - 1968.

Rodinson (Maxime): «La place du merveilleux et de l'étrange dans la conscience du monde musulman médiéval». in **l'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval** in **Actes du colloque tenu au Collège de France,** Paris, 1974.

Rosenthal (V): **History of Muslim Historiography,** Lyden, 1952.

Ryckmans (G): **Les religions arabes préislamiques.** Louvains, 1951.

Ryckmans (J): Notes sur le rôle de Taureau dans la religion sud Arabe in **Mélanges d'Islamologie.** Volume 2, p.365/366.

— «Les religions arabes pré-islamiques. La chasse rituelle dans l'arabie du sud ancienne», in **Al Bahith; Festschrift Joseph Henninger, N°28/ 1976.**

Ricoeur (Paul): Finitude et Culpabilité, T.II. La symbolique du Mal.

— Sur l'exégèse de Genèse 1;1-2, 4a in **Exégèse et Herméneutique.** Editions du Seuil, 1971.

— **Le conflit des Interprétations; Essais d'Herméneutique.** Editions du Seuil, 1969.

— **Du texte à l'action, Essais d'Herméneutique.** Editions du Seuil, Novembre, 1986.

Robertson (Smith): **Kinship and Marriage in early arabia. Religion of the Semites,** 2nd ed. London 1884.

Sabri (T): Avicenne, philosophe et mystique dans le miroir des trois recits...; in Arabica, T.XXVII, Sept; 1980 Fascisule 3, p.257-274.

Sauvageot (Anne): Figures de la publicité, figures du monde, P.U.F., 1987.

Sidersky (D): Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et la vie des prophètes, Paris 1937.

Sigmund (Freud): **Introduction à la psychanalyse,** Imprimerie Bussière 1971.

Smith (P.):

— **La nature du mythe, in l'unité de l'homme, pour une anthropologie fondamentale,** Tome, 3, collection Points, n°93., p.248/263.

— «Positions du mythe» in **Le temps de la réflexion,** p.61/81.

Souami (Lakhdar): La théorie du Habar chez Gahiz in **Studia Islamica**, L.III. P.27-49.

Todorov (T):

— **Symbolisme et interprétation.** Editions du Seuil, 1978.

— **Les genres du Discours;** Editions du Seuil, 1978.

The Book of Secrets of Enoch: Edited with introduction, notes and indices Oxford, 1896.

Traduction œcuménique de la Bible, E.P.F, 1977.

Vernant: (J.P.)

— **Mythe et pensée chez les Grecs.** petite collection Maspero, Tome I et II, Paris 1974.

— **Mythe et religion en Grèce ancienne,** Edition du Seuil, 1990.

Varenne (Jean): **Sept Upanishads;** Editions du Seuil, 1981.

Warren & Wellek (J): **La Théorie Littéraire.** Edition du Seuil, 1971.

Watt (M): **Mohammed à la Mecque,** (Traduction française), Paris, 1958.

— **Mohammed à Medine,** (Traduction française), Paris, 1959.

Wellhausen (J): **Reste arabischen Heidentums,** Berlin, 1897.

الفهرس

تعتبر الأساطير قديمها وحديثها مصدراً خصيباً من مصادر دراسة الشعوب والمجتمعات وتحليل رؤيتها للكون والمجتمع والإنسان ومعرفة مواقفها من القضايا الجوهرية التي شغلتها أو ما تزال تشغلها على اختلاف الأقطار والأعصار.

وبناء على ما ذكرنا يمكن للمرء أن يقدر مدى ما يمكن أن توفره دراسة أساطير العرب عن الجاهلية، من فوائد علمية عن صميم حياة العرب قبل الإسلام بل عن حياة الشعوب العربية في مراحل من تطورها لاحقة لأن أشكال الفكر الأسطوري ليست قضية تهم إنسان المجتمعات العتيقة فقط وإنما هي تهمنا نحن أيضاً. ونحن نقصد بأساطير العرب عن الجاهلية في آن واحد مختلف الأساطير التي كانت سائدة في الجاهلية وتلك التي استمرت في ظل الإسلام مشكلة جزءاً من الوعي ورؤية العالم والتي كانت أو تكونت للعرب المسلمين أو ورثوها عن ماضيهم السابق للإسلام. ومهما يكن من أمر فكلها قد وصلتنا في مدونات إسلامية بعد تناقلها مشافهة مما يجعلنا نتوقع أنها ستكون في شكل طبقات رسوبية من عهود متتالية كما هو الشأن في علم طبقات الأرض.

ولما كانت الأسطورة تتنزل منزلة تجعلها ذات صلة بأوجه عديدة من نشاط الفكر البشري كانت لموضوعنا هذا بالضرورة صلة مباشرة بمواضيع أخرى:

- فهو يتصل بتاريخ العرب القدامى في الفترة التي يطلقون عليها اعتباطاً «الجاهلية».
- كما أن له صلة لا شك فيها بعقائد تلك الشعوب ولا سيما بالأديان الشرقية القديمة التي نشأت في تلك البقعة من العالم.
- وله علاقة أيضاً بتاريخ الأدب العربي بالمعنى العام لكلمة «أدب».

ولجميع ما ذكرنا من الاعتبارات رأينا أن نهتم بالأساطير التي وصلتنا عن الجاهلية موضوعاً لهذا البحث واخترنا له من العناوين «أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها». ويدل على أن بحثنا لا يتناول «الأساطير الجاهلية» فحسب وإنما يتناول أيضاً المادة الأسطورية التي وصلتنا عن العرب القدامى في المدونات الإسلامية.

تصميم الغلاف: نجاح طاهر